

مجلة
المسلم المعاصر

السنة الــرابعة عشــر — العدد الرابع والخمسون

ربيع الثانى ـ جمادى الأولى ـ جمادة الأخرة ١٤٠٩ هـ — ديسمبر ١٩٨٨ ـ يناير ١٩٨٩ ـ فبراير ١٩٨٩

فى هذا العدد

مجلة

المسلم المعاصر

فكرية ثقافية، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر
في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشر.
العدد الرابع والخمسون.

ربيع الثاني ١٤٠٩ هـ ديسمبر ١٩٨٧ م
جمادى الأولى يناير ١٩٨٩ م
جمادى الآخرة فبراير ١٩٨٩ م

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

ثمن العدد في:

لبنان	٤ دولارات		قطر	١٥	ريال
الامارات	١٥ درهم		الجزائر	١٠	دينار
السعودية	١٥	ريال	الكويت	١,٢٥	دينار
سوريا	١٠	ليرات	البحرين	١,٥	دينار
السودان	١٠	جنيهات	العراق	١,٥	دينار
تونس	١,٥	دينار	الأردن	١,٥	دينار
اليمن	١٥	ريال	مصر	٢,٥	جنيه
اليمن الديمقراطي	٧٥,	جنيه	المغرب	١٥	درهم
أمريكا	٦ دولارات		ليبيا	١,٥	دينار
			انجلترا	٣	جنيه

مراسلات التوزيع والاشتراكات والتحرير:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص. ب: ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ - ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات



الخلل فى القيادات الفكرية

وفقه السنن الاجتماعية من مظاهر التحدّى الحضارى للأمّة الإسلامية

فى البداية يجب أن نعترف بأن الحركات الإصلاحية التى بدأت منذ أكثر من قرنين من الزمان ، والتى تصدرتها دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية .. هذه الحركات والدعوات الملتزمة بالكتاب والسنة قد قدمت الكثير لليقظة الإسلامية ولما نعرفه اليوم باسم الصحوة الإسلامية ...

ولكننا فى الوقت نفسه يجب أن نعترف بأن هذه الدعوات كلَّها لم تعْدُ أن تكون البذورَ النقيةَ الصالحةَ التى تشكل ضمائر حضارية يجب أن تتفاعل عبْر زمان كاف وعوامل كثيرة لتنتهىَ بالأمة الإسلامية إلى مشروع إسلامى حضارى شامل يواجه المشروعَ الحضارى الغربى العالمى المطروح بشقيه المادى الماركسى والمادى الليبرالى ...

إنه فى ظل العوامل الداخلية السيئة التى عاشتها ـ ومازالت تعيشها ـ الأمة الإسلامية فى هذين القرنين ... من صور الغموض الفكرى والهمود الحضارى وضعف الإرادة ... والتناقض فى الاتجاهات بحيث يهدم بعضُها بعضا ... وغيبة الوعى ... بحيث أصبحت بعضُ قيادات الأمة تستجيب لنصائح أعدائها وتحليلاتهم المزيفة أكثر مما تستجيب لأبنائها ... وتبديد الطاقات فى كماليات وثانويات وصراعات داخلية على حساب أساسيات ملحة ومصيرية ...

فى ظل هذه العوامل الداخلية السيئة التى تراكمت عبر قرون من التخلف واستثمرها العدوُّ الخارجى ـ من خلال رصد علمى موضوعى ـ أفضلَ استثمار

لصالحه ... وضدّ نهضتنا الحقيقية ...

فى ظل هذه العوامل لم تستطع الحركات والدعواتُ أن تجد الفرصةَ الكافيةَ لتقديم مشروع حضارى قادر على المواجهة .... فقد ووجهت هذه الدعواتُ المخلصة ــ منذ نشأتها ــ بقوة مضادة عاتية أفرزها التخلف الحضارى الكبير ووجهها الخصوم لوأد هذه الحركات والدعوات ... حتى لو قدم الخصوم بعض ــ التنازلات السياسية ــ الشكلية حفاظا على ضياع المضمون الحضارى الإسلامى .

(يلاحظ نماذج أتاتورك وعبد الناصر وغيرهما ..)

وعلينا أن نتذكر الحروبَ الفكريةَ والعسكرية والسياسية التى ووجهت بها حركةُ الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية في القرن الثانى عشر للهجرة ، وحركة محمد بن على السنوسى في ليبيا (١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ) ، وحركة بديع الزمان النورسى فى تركيا (ولد ١٢٩٠ هـ) ، وحركة محمد بن عبد الله المهـــدى (١٢٦٠-١٣٠٣ هـ فى السودان) ، وحركة الإخوان المسلمين فى مصر بقيادة حسن البنا (ت ١٩٤٩ م) ، وحركة جمعية العلماء فى الجزائر بقيادة عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠) ، وحركة الجمعية الإسلامية بقيادة أبى الأعلى المودودى فى الهند وباكستان .. ثم حزب السلامة بقيادة نجم الدين أربكان الذى أطيح به وبحزبه سنة ١٩٨٠ م .

(ويضاف إلى هذا السبب الخارجى سبب داخلى يتصل ببيئة هذه الحركات ، فإن حركات التجديد فى مجملها كانت تحاول إحداث تعديلات فى تطبيقات الماضى لتحيط بها أوضاع الحاضر المتغيرة ، فغيبت القرآن ومنهجه ، وقضت على خصائص المرحلة ، ولذلك تداعت محاولات التجديد ، لأنها لم تكن تعبّر عن جديد بل عن ماض فى ثوب جديد . ولهذا السبب نفسه عجزت حركاتُ التجديد عن فهم متغيرات المرحلة التاريخية فأصبحت تواجه الارتدادَ نحو الوضعية والاقليمية بطريقة وعظية دون فهم خلفيات هذا الارتداد . إنهم أصواتُ الماضى تبعث فى الحاضر ...) « محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية ص ٢٦١ طبع بيروت » .

ولم تستطع ــ بالتالى ــ هذه الدعوات وغيرها أن تجد الفرصة لتقديم مشروع حضارى إسلامى يخاطب العالم الإسلامى كله ، ويقدم أسلوباً للمواجهة الحضارية يكفل إيجابية الفعل والنظرة الشاملة ...

وكل منها ارتبط بالتركيز على إصلاح خللٍ ما ... ووجد نفسه مرغما على بذل جهد كبير فى « الدفاع » عن وجوده ، بحيث أصبحت الطاقةُ الباقيةُ لديه غيرَ كافية للوقوف وقفة متأنية موضوعية أمام جوانب المشروع الحضارى الإسلامى العالمى ... وبالذات أمام أخطر جوانبه ، وهـو (الفقـه الواعـى ــ النظـرى والعملى ــ) لسنن الله الكونية والاجتماعية فى التقدم ... ومن ثم قراءةُ القرآن والسنّةِ

النبوية ، والتجربةِ الإسلاميةِ التاريخيةِ ، بل والتجربةِ الإنسانيةِ المدونة .. قراءة حضارية ...

وقد دفعت هذه الحركات ثمناً باهظاً لعدم وقوفها هذه الوقفة المتأنية ... وسواء كانت العواملُ الداخلية (وهو ما نميل إليه) أو الخارجيةُ هى السبب فى عدم وجود هذه الفرصة .. فإن النتيجة واحدة ... وأبرز آثار هذه النتيجة خضوعُ هذه الحركاتِ وغيرها لرصد عالمى كبير ، وفرض الاشتباك عليها فى معارك مضمونة الهزيمة ... وتسليط قوى داخلية عليها تبدد طاقتها ، وإحداث شرخ كبير بينها وبين معظم الحاكمين فى العالم اسلامى ... والإجهاز المبكر على كل مشروع فكرى أو اقتصادى تقيمه .... وتحجيمها ـ فى النهاية ـ فى إطار إشعاعى محدود !!

لقد كان هذا الجسمُ الإسلامى كلُّه ـ ومازال ـ يعيش حالة همود وانسحاب .

وجسم هذا حالهُ يحتاج إلى علاج شامل ، ولا يصلح معه إلا تربية حضارية شاملة متأنّية تبتعد به عن كل عوامل الإجهاض المبكر والتأثيرات القاتلة ـ فى مرحلِة ما قبل النمو ـ وتُواجه به ـ وفق خُطة حكيمة متدرجة ـ التحديات الداخلية والخارجية ... مستفيدة من سيرة نبيها وسلفها الصالح فى مواجهة التحديات التى عاصرتهم ، ومستفيدة أيضا من التجارب المناظرة فى عصرها ... ولا سيّما تلك التجاربُ التى واجهت خصوما أقوياء ... واستطاعت أن تحركَ المعادلات لصالحها ، وتفلتَ من لحظات الاختناق .. وأقوى التجارب المعاصرة ـ فى هذا السياق ـ تجربتا اليهود ، واليابان .!!

* * *

إن أكبر مظهر للتحدى الحضارى ـ فى يقينى ـ هو عدم تركيزنا الأساسى على فقه سنن الله الكونية والاجتماعية فى التقدم والانحطاط ، أو بتعبير آخر على منهج علمى غيبى يحقق لنا الفقه الحقيقى بهذه السنن الكونية والاجتماعية ... ومعروف أن عصرنا يدور الصراعُ فيه على « فقه السنن الكونية والاجتماعية » لتسخير الكون من ناحية ولتوجيه الحضارة من ناحية أخرى ... كما أن الصراع يدور على محور آخر هو محور « المنهج » ... فالماركسية تنادى بمنهج ، والرأسمالية تنادى بمنهج مضاد ـ فى رأيها ـ !!

أما المسلمون فى الأعم الأغلب فهم لم يحسنوا تقديم منهج يصل إلى مستوى التحليل الذى يقدمه المذهبان اللذان يحاولان السيطرة الكاملة على عالمنا المعاصر ... بل حَسْبُ الكثيرين منهم أن يتخذوا موقف الدفاع وردّ السّهام التى توجّه من المعسكرين ... ربما وفق تخطيط معين لاستنزاف طاقتنا فى هذا الدفاع !!

(إن المنهج العلمى المطروح عالميا اليوم ضمن الفلسفة العلمية الوضعية هو رفض كامل لأى علاقة بحركة المادة من (خارجها) على نحو ما ورائى أو من داخلها على نحو (حلولى) . كما أنه رفض

لأى غائية مسبقة على نحو تضمينى مثالى ... وللأسف ... فإن المسلمين لم يحسنوا تصويب هذا المنهج وتقديم البديل الإسلامى له ...

وكم يا ترى ستصيب الدهشةُ الكثيرين حين يتبصرون المنهج القرآنى ليروا أنه قد تجاوز الوضعية العلمية فى رفض الماورائية والحلولية فى عالم الحركة وشجب منظور الخلق عبر النقص فى المادة وجرَّد المادة فى أصلها التكوينى من الغائية المسبقة ـ ولكنه ـ وهنا الفارق الرئيسى ـ امتد بهذا الواقع الموضوعى كما تمثله الإنسان ، إلى أبعاد كونية أشملَ وأبعدَ وأعمقَ حيث الفعل الإلهى بكيفية تتجاوز كل قيود المادة الزمانية والمكانية .

هنا سوف تقصم ظهور كثير من الماديين والعلمانيين . فالمنهج القرآنى يثبت للعلوم الوضعية دلالاتها التطبيقية والتحليلة ، ولكنه لا يرتد بها (فلسفيا) إلى الموضعية السطحية التى تخنق فيها العلمية الوضعية ، بل يمضى بها نحو الأبعد لدمجها فى (اقرأ باسم ربك الذى خلق) أى فى الالتحام بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ... بين (اسم ربك ، وبين علَّم بالقلم) .

بذلك يُصبح واضحا لنا كيف نعبر من واقع الإحساس الموضعى بالأشياء وتحليلها والتعامل معها إلى عمقها اللامرئى ، حيث ندرك حكمة التقدير وحكمة التوقيت وحكمة الاتجاه . ودون أن ندخل فى متاهات تدجيلية وخرافية) « بتصرف من محمد حاج حمد : مرجع سابق ٢٢١ »

والسؤال الآن : هل بذل المسلمون جهوداً مناسبة فى تأصيل هذا المنهج الإسلامى العلمى يواجهون به عصرنا ؟ إنه بينما يكتفى بعضنا ـ بالقول المجمل ـ بأن الإسلام هو الحلّ ، ويريح ضميره ، فإن آخرين من العلمانيين المحسوبين على حضارة الإسلام يرون ـ بغباء مفرط ـ أنّ الإمَّعية الحضارية لأوربا هى الطريق ، دون تفرقة بين ما توجب السنن الاجتماعية والحضارية أن يحافظ عليه من خصوصيات ، وبين ما هو إنسانى عام تسمح السنن الاجتماعية باقتباسه .

ومع هؤلاء وأولئك استُنزفت الطاقة فى بدائل تمثل فى رأيى (الفجر الكاذب) ... فَضَغْطُ الاستقلال الحضارى والبعث الإسلامى فى استقلال سياسى كذوب خداع ... أفضلُ ما يقال فيه : إنه احتلال بالواسطة ، وبدون أعباء أو تكاليف ... وبينما أسقطت اليابانُ هذه الشعاراتِ الاستقلاليةَ الجوفاء ، وقبلت الاحتلال بأمر امبراطورها فى الخامس عشر من أغسطس ١٩٤٥ ، ونجحت تحت مظلة الاحتلال الأمريكى الذى لم يخرج من جزيرة أوكيناوا اليابانية إلا بعد عقدين من الاحتلال ـ فى أن تتقدم تكنولوجيا واقتصاديا بدرجة مدهشة ... بينما هذا دخلنا نحن فى دوامة الخيلاء الكاذبة باستقلال ناقص عبدنا خلاله أصناما لم يكن الاحتلال يطمع فى أن يصل إلى قريب من مستواها ، وانتهكت فيه حرماتُ

إسلامنا ولغتنا العربية وقيمنا بطريقة لم يكن الاستعمار ليجرؤ على الوصول إليها ...

المأساة هى أننا ـ فيما يبدو فى تركيبتنا وبفعل عوامل كثيرة ـ تسحرنا الكلماتُ العمومية الجميلة . وقلّما نلجأ إلى تحليل القضايا والوقوف الموضوعى عند مفرداتها ... إن عواطفنا وغرائزنا ـ نتيجة تخلفنا الحضارى ـ هى التى تُصدر الأحكام ... وقد تصورنا أننا يمكن أن ننجح عن طريق (السّحر والسّحرة) فى الوصول إلى المحاط الحضارى المنشود ... وأنه بالإمكان تجاوزُ سنن الله الكونية ... ودخول العصر من غير منهج علمى إسلامى !!

إنَّ بعضا من المتدينين ـ فى مرحلة التدين المنقوص ـ يتصورون أن سنن الله يمكن تجاوزها ... بنمطية معينة من العبادات ، وبتصحيح لبعض المفاهيم ، وبتجريح للخصوم ، وتضخيم لمصائبهم أو عوراتهم ... وتجاهلٍ لمصائبنا وعوراتنا ... مع أن هؤلاء يعرفون أن الرسول صلى الله عليه وسلم فى هجرته ، وفى غزواته ، قد اتخذ كل الأسباب المادية والمعنوية .. ثم استعان قبل ذلك وبعده بالله ... وهم يعلمون أن نبيّهم قد افتتح الله عصره بقوله : (اقرأ باسم ربّك ..) ولم يجعل الخوارق بالنسبة إليه مناط التّحدى ... وإنما مناطُ تحدّيه ومعجزتُه الكبرى المناسبة لاستمرارية رسالته هى كتابٌ كريم يأمر بالسير فى الأرض واكتشاف الآفاق والأنفس ... أى الاتجاه ـ فى مجال البحث ـ إلى الخارج ... وإلى الداخل .... وحتى الإطار الكونى كان متجاوباً مع هذه النقلة التاريخية ... نقلةِ عصر (العقل) والأسباب ، بعد عصر (الخوارق) والمعجزات الملموسة ...

ويعبرٌ فريق من (الجنّ) عن هذه المرحلة ... فيقول :

﴿وأنّا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً ، وأنّا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً ، وأنا لا ندرى أشرٌ أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربُّهم رشداً﴾ (الجن ٨ ـ ١٠) ويقول الشهيد سيد قطب فى تعليقه على هذه الآيات : لقد أعلن القرآن تحريرَ العقل البشرى من كل وهم وأعلن رُشْد البشرية منذ ذلك اليوم وتحرُّرها من الخرفات والأساطير (الظلال تفسير سورة الجن) .

وهذا ما نسيه كثير من المتدينين .... وركزوا ـ عند حسن الظن ـ على جزء من الإسلام ... وعند التقويم الموضوعى .. على قضايا تمثل هوامش وثانويات بالنسبة لهندسة الإسلام وبناء الإسلام ... وضرورة فقه طبيعة المرحلة القرآنية !!

أما غير المتدينين ... فحالهم فى الضياع مخزٍ ومؤذٍ ... فهم يتخيلون أن قبولهم الكامل للحضارة الغربية سيجعلهم (حداثيين) و (غربيين) ، وأن الحضارة

الغربية ستمنحهم عبقريتها المادية والعلمية هبةً مجانية عندما تتيقن من حسن ولائهم لها ... ومن أنهم قد تنازلوا عن كل شيء .. عن دينهم .. ولغتهم .. وحضارتهم .. وتاريخهم ... وهذا وهْم تاريخى فظيع ... وهو فقه ردىء لقوانين التحضر التى أجمع عليها كل فلاسفة التاريخ وفقهاء الحضارة ... فالحضارة – أولا – إرادة ... – وثانياً – تميّز .... ورابعاً – إبداع .... وخامساً – تسخيرٌ أمثلُ لكل الطاقات المنظورة وغير المنظورة من عقيدة ووقت وتراب ... وأثمنُ رأس مال يجب استغلاله هو الإنسان ....

وسنن الله فى كل ذلك (محايدة) بنسبة (٩٠٪) لأن السباق فى الدنيا متاح للجميع ... وفضل الله فى ميراث الأرض لعباده الصالحين ... لايأتى إلا بعد عبور نسبة النجاح ... أما إذا تُركت نسبة الـ (٩٠٪) التى تمثل المادة المقررة التى يمتحن فيها الجميع ... فإن النصر سيكون فى هذه الحال لمن يحصل على أكبر مجموع فى فقه السنن الكونية والاجتماعية وتسخيرها ... هندوسياً كان أو بوذياً أو يهودياً أو نصرانيا ... ويخسر المسلمون عون الله المقرر لهم لأنهم لم يجاهدوا فيه ، ورضوا بذلّ الاستهلاك والاستيراد ، وقعدوا مع القاعدين .. – وهكذا سقط المستغربون فى حفرة الاستسهال الحضارى ، والسذاجة فى فقه السنن الكونية ... ووقعوا فيما وقع فيه بعض أصحاب التدين المنقوص ... فالتقى الطرفان من حيث يظنان أنهما فى خطين متوازيين لا يلتقيان ... !!

* * *

لقد سمعت بأذنى منذ أيام مفتياً يجيب على سؤال حول العلوم فيقسمها إلى (علوم عليا) وهى العلوم الشرعية المعروفة ، وهى بالطبع علوم محمودة وعلوم (سفلى) وهى علوم المعاش من هندسة وطب وفلك ورياضيات ونفس واجتماع واقتصاد وتاريخ وجغرافيا ... وهى – كما يقول – علوم لا محمودة ولا مذمومة إلا بنتائجها ... والتعبير الذى أطلقه على علوم المعاش فى الجملة « العلوم السفلى » هو الذى أزعجنى ... فكيف تكون علوما سفلى وهى فرض كفاية وقد تكون فرض عين ... ولاقوام للحياة إلا بها !!

إن أهم خصائص المرحلة التى بدأت بالقرآن ... أنها – بعد انتصارها على المصادر الكنسية للعقل – بتأثيرات إسلامية معروفة – قد أصبحت مرحلة وضْعية علمية تطورت فيها الملكاتُ الإنسانية على حساب التفكير الغيبى ... وبما أن الإسلام جاء متحدياً ومهيمناً وصالحاً ومصححاً فقد كان لزاماً – أن يأتى – متجاوزا مرحلة الاعتماد على الخوارق – أو ما يسمى بالحلّ الفوقى .... أو الصدفة ... مع أن منهج (الخوارق) هذا قد أنهته المرحلة القرآنية ، كما أن منهج (الصدفة) غير العلمى قد وقف ضده المنهج الإسلامى فكريا – فى القرآن – وعملياً – فى حياة الرسول

صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح .

[ويعتبر القول بالمصادفات من بقايا الفكر الكنسى المتخلف . أما منهجنا القرآنى الكونى فقد جاء من أول يوم ليهدم كل أساس لفكر المصادفات ، ويدفعنا بالحكمة لرؤية التقدير الإلهى فى مسار الحركة على مستوى التاريخ والظواهر الطبيعية والحياة اليومية .] .

[فليس ثمة مصادفة فى الكون ، وليس ثمة حادث عرضى ، بل لكلٍ موضعه وتقديره وحكمتهُ ، فالكون كله آية واحدة متماسكة النسق والتكوين !! والذى لا يرى الأمور إلا فى عوارضها ومصادفتها يغيب عنه المنهج الإلهى فى الحركة الكونية ، ولا يستطيع بالتالى أن ينفذ إلى علاقات الأمور .

ولننظر إلى بعض معابر تاريخنا الكبرى ، فلم يكن الاتساع الجغرافى الذى وَجَدَتْ فيه القبائل العربية نفسها حال الخروج بالإسلام عبثا ... ولم يكن استمرار وجود هذه الأمة رغما عن التحدى التاريخى والحضارى الهائل عبثا ... ولم تكن سيطرةُ هذه الأمةِ بحكم موقعها الوسط على مداخل العالم التقليدية ومخارجه بين أوروبا وآسيا وأفريقيا عبثا ... ولم يكن توحد بعض الحضارات العريقة باللسان العربى عبثا .... وأخيرا لم يكن انفجار النفط بهذه البلايين عبثا] « محمد حاج حمد : مرجع سابق بتصرف »

لقد جاء المنهج القرآنى مزوداً بما يوائم المرحلة من تجريبية وحكمة وفهم دقيق للعلاقات بين الأسباب ونتائجها ... وبين مختلف الأشياء ... ونفاذ إلى رؤية فعل الله فى التاريخ والطبيعة ... من خلال (قوانين) يجب على الإنسان المسلم وجوباً كفائياً وعينياً أن يكتشفها ويسخرها .. لا أن يترك المجال لأعداء الله وحدهم ... هم الذين يكتشفون ويدركون العلاقات ... والأسباب !! ويبدّد هو طاقته فى فرعيات لا تناسب تحديات العصر – إن أكبر تحّدٍ حضارى يواجه الأمة الإسلامية – فى تصورى – هو هذا الخلل فى معظم القيادات الفكرية ... إسلامية كانت أو غير إسلامية !!... إن المنظور الشمولى والحضارى والكونى والإنسانى الذى أطلق الجيل الأول بالقرآن يكاد يكون مفقوداً الآن ...

وقد انحسر العقل المسلم فى إطار حرفية محدودة وجزئية قاتلة ، وانفرط عقد (شعب الإيمان) فاحتلت الشعب المتأخرة المقاعد الأولى ... وتأخرت الشُعُبُ الأولى ... بل أَخَذَتْ سننٌ ونوافلُ وفروع تحتمل الرأى – حجماً لم تأخذه فروض عين وكفاية وشعبُ إيمان لاخلاف حولها ...

وأسوأ ما فى الأمر ضيقُ الصدر بالرأى الآخر ... والتعصب للرأى ... وتجريحُ المخالف ... وملاحقتُه ... وهى ظواهر لم تُعرف فى عصور السلف الصالح ولا الذين لحقوا بهم !!.

إن هذه القيادات الفكرية تتطور ببطء شديد فى فقه السنن الكونية والاجتماعية

التى تكفل الرق ... وهذا لا يتناسب مع ديننا ... ولا مع طبيعة العصر ، الذى يتقدم بمعدلات لم تكن متصورة من قبل ...

وأسوأ من هذا أن كثيرين لا يفحصون الأمور ويحللونها ويقفون منها الموقف العلمى التحليلى فيقبلون ما يقبلون ويرفضون ما يرفضون ... بل يعمدون إلى الصراع والتجريح والرفض المطلق وعدم الاستعداد للغربلة والإفادة مما يدخل فى دائرة الحق ... فالرافضون للمنهج الإسلامى لديهم مصطلحات معلبة وجاهزة يطلقونها على الإسلاميين ... وكلهم - تقريبا - لم يحاولوا - مخلصين - التعرف على الحقائق الإسلامية ... وفى حوار لى مع الدكتور زكى نجيب محمود نشرت بعضه فى الصحف ... اكتشفتُ أن معلومات المفكر الوضعى الكبير عن الإسلام بسيطة للغاية ... وأنه لم يقرأ شيئا تقريبا لأسلافنا العظماء ولا لمفكرينا المعاصرين الذين أحسنوا التعبير عن الحقائق الإسلامية ...

وأنا مؤمن بأن الشيوعيين فى العالم الإسلامى لم يقرأوا الإسلام ولا تاريخه إلا قراءة إسقاطية وفق أيديولوجية قسرية تبتر النصوص بترا ...

ولم يقرأوه بعقل حر منفتح ... ومثلهم جماعة العلمانيين والمستغربين !! وعلى الصعيد الإسلامى فى المقابل ... اتهم الشيخ محمد بن على السنوسى - تارة بالوهابية - (وكأنها تهمة) ... ثم اتهمه الشيخ عليش باستقلال الفكر والنزوع إلى الاجتهاد فأفتى بمخالفته للشرع - (انظر شكيب أرسلان/ حاضر العالم الإسلامى ٣٩٩/٢) ... وقد عانى الشيخ المهدى العباسى الكثير حتى أدخل بعض الإصلاحات فى الأزهر ، أما الشيخ محمد عبده الذى أدخل فى برنامج الأزهر الجغرافية والتاريخ ، والتاريخ الطبيعى ، والرياضيات ، والفلسفة ، وغيرَ ذلك ، فنفخ فى الأزهر روحاً جديدة ... فقد قاومه بعض العلماء الجامدين وغيروا عليه قلب الخديوى ... فأثرت هذه الحوادث فى صحته وتوفى فى رمل الإسكندرية سنة ١٩٠٥ م « شكيب أرسلان/ حاضر العالم الإسلامى ٤٠١/٢ » .... وأما صاحبنا جمال الدين الأفغانى (المتهم عند الكثيرين) فقد وصل إلى مرحلة قريبة من اليأس وقال : لقد فسدت أخلاق المسلمين إلى حدّ أن لا أمل بأن يصلحوا إلا بأن ينشأوا خلقاً جديداً وجيلا مستأنفاً ، فحبذا لو لم يبق منهم إلّا كل من هو دون الثانية عشرة من العمر ، فعند ذلك يتلقون تربية جديدة تسير بهم فى طريق السلامة « شكيب أرسلان/ حاضر العالم الإسلامى » مجلد٢/ صفحة ٢٢٩ ، طبع بيروت، ١٣٩٤ هـ» .

ويقول فى موقف أخير : « إنّ المسلمين قد سقطت هممهم ، ونامت عزائمهم ؛ وماتت خواطرهم ، وقام شىء واحد فيهم وهو شهواتهم » . (المكان السابق) ....

إنه مما يحزننى أن يكون المفكرون والمثقفون اليهود - على اختلاف مشاربهم - يلتقون - نظريا وعمليا - عند

مبادىء معينة تحركهم فى اتجاه تاريخى واحد ، وأن يكون المفكرون والمثقفون المحسوبون على حضارة الإسلام قوافل متصارعة ... لقد أصبح الوصف القرآنى لليهود « تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى » كأنه وصف للقيادات الفكرية للمسلمين فى هذه المرحلة المختلفة من التاريخ !!

إن الله يمنّ على الرسول بقوله فى الصحابة : **﴿ وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم إنه عزيز حكيم ﴾** (**الأنفال ٦٣**) **﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم .. ﴾** (آل عمران ١٠٣) ... والقرآن معجز التعبير ... فكلمة (ألّف) غير كلمة (وحّد) وهى تفيدنا أنه يمكن أن يكون ثمة لون من الاجتهاد الشخصى والاختلاف فى الوسائل أو الفروع ... ولكن ـ مع ذلك ـ فإن التأليف يحقق الربط والجمع .. فى طريق صناعة الحضارة وتوجيه التاريخ ...

إن الأفراد المتحاربين والجماعات المتصارعة باسم المذهبية أو العنصرية أو الإقليمية لن تصنع حضارة ... ولن تخدم عقيدة ، وهذه سنة اجتماعية يؤكدها التاريخ الإنسانى ... ولا حلَّ إلّا بأن نقف جميعا ـ مهما اختلفت مشاربنا ـ وقفةً متبصرة فى فقه سنن الله فى التقدم والتأخر ملتحمين بالسنن الكونية ... وماضين جميعا ـ مع الاختلافات فى الفروع ـ متآلفين فى طريق حضارى واحد !!

ويجب أن يحدِّد القادةُ الحضاريون للأمة برنامجَ عمل لإنقاذ الأمة من أزمتها الحضارية ... يعتمد على ترتيب الأولويات ، ووضع الأسس الكفيلة بالاتفاق على الأمور الأساسية المصيرية للأمة ... بناءً على فقه صحيح بقوانين التحضر والتقدم ...

وفى هذا السبيل أقترح ـ الإسراع إلى عقد مؤتمرات وندوات مكثفة بين أصحاب الاتجاهات المختلفة ... لا أن تَعْزِفَ كلُّ طائفة على سيمفونيتها ... وأن تنشط الجامعاتُ ومراكز البحوث فى هذا السبيل ... وحبذا أن تساعد الهيئات الإسلامية الدولية والمحلية على تحقيق هذا الهدف ...

ولئن كان الالتقاءُ الفكرى التآلفى بين شتى التيارات عند أصول نهضة الأمة يحتاج إلى جهد وجهاد ووقت ... فإن على القيادات الفكرية المسلمة أن تبدأ بنفسها معركة الجهاد فى هذا الطريق ، لإصلاح جبهتها الداخلية ـ ولعقد الصلح ـ عند القواعد الأساسية ... مع الضالين الباحثين عن الحق من أصحاب الاتجهات الأخرى أو السلبيين الذين لا اتجاه لهم إلا مطالبهم اليومية والمعاشية ...

وفى هذا الطريق فأنا أقترح تجاوز التركيز على الجزئيات وعوامل التمزيق ـ وأن نركز ـ من باب أولى ـ على الجهاد الفكرى الشامل فى مجال غرس العقيدة

الصحيحة ، مع ربطها بالشريعة ، وبالسلوك الأخلاقى ، فى نسيج واحد ... ، إذ العقيدة الصحيحة التى يحملها قلب حقود أو عقل عنصرى لن تكون لها فعاليتُها فى واقع الحياة ... ويجب أن نركز أيضا على مجال إعادة بناء الإنسان المسلم والذات المسلمة ، وفق إطار الكرامة والحرية والمسئولية التى كفلها الإسلام ، ووفق مفاهيم تربوية إسلامية تحقق الفعالية والإيجابية والإيقاع السريع ، وتقدم (الواجبات) على الحقوق ، وتمزج بين العبادات والمعاملات ...

وحبذا إعادة النظر فى قضايا المرأة ، وعلى رأسها مدى فاعلية المرأة المسلمة الداعية والمثقفة ، وضرورة عودة المرأة إلى المسجد كل العام (ونموذج احتفاء المرأة بالذهاب إلى المساجد فى رمضان خير دليل على رغبتها فى أخذ مكانها فى المسجد ... مع العلم بأن عصر الرسول والراشدين لم تخل مساجده من المرأة) .

كما أن الجوانب الجمالية والفنية وأهميتها للإنسان وصلتها بفقه السنن الكونية والاجتماعية فى حاجة إلى مزيد اهتمام ...

ولا ننسى ضرورة الاهتمام برفض « التعليم المختلط » بين الرجل والمرأة ... سواء فى قاعات الكليات ... أم فى المقررات الواحدة !!

... فالمفروض أن يوجه للمرأة تعليم منسجم مع دورها وحاجاتها ، ويجب الجهاد – أيضا – فى مجال إنهاض الأمة من التخلف – عن طريق « التركيز » على واجب « العمل » القائم على التراب والوقت من الناحية المادية وعلى الإرادة والعلم والقدرة من الناحية المعنوية ... مع بيان أن عجز معدلات الإنسان المسلم فى « العمل » – فى مواجهة معدلات عمل اليابانى والأمريكى والكورى والأوربى – إنما يمثل خيانة للإسلام ، وتشويها لمبادئه ، وفرضا للتبعية والذل والتسول على الأمة المسلمة ...

والعمل لابدَّ أن يقوم فى عصرنا على « العلم » ... والعلم لا يعنى بالضرورة الحصول على الشهادة ... فما تقدمت اليابان إلا بعد أن ضحى المبتعث اليابانى العبقرى « تاكيو أوساهيرا » بشهوة الحصول على الدكتوراه من ألمانيا ... وتفرغ لاختراع « المحرك » وعاد من غير « الدكتوراه » .. لكنه عاد بمفتاح تطور بلده اليابان كلها ... ولم يكن هذا اليابانى صانع المحرك (معقداً) ليأبه (بالشهادة) ... لقد كان عالما بقوانين التطور الحقيقية ، كما أنه أيضا لم يكن كبعض صبياننا يتنكر لدينه ... بل كان يقول : « إننى بوذى ... ومذهبى يقدس العمل ... فأنت تتعبد إذْ تعمل ... وما تعمله بعد ذلك من شىء نافع يقربك من بوذا » ...

وظل (أوساهيرا) يعمل شبه عامل ... بل مساعداً لعامل ... مضحيا بالدكتوراه ما بين عشر وخمس عشرة ساعة فى اليوم لمدة تسع سنوات !!

وبأوساهيرا ... وأمثاله صُنعت نهضةُ اليابان ... بينما يبدد معظم المسلمين أوقاتهم فى صناعة حضارة مظهرية من ورق ... وفى معالجة قضايا مبدِّدة للوقت والطاقة !!

يجب على القادة الحضاريين المسلمين أن يجوبوا الشركات والمصانع ومراكز التدريب والحقول ، ليبينوا للناس قيمة الوقت فى الإسلام ، ويشرحوا عبادة (العمل) فى الإسلام ... ويوضحوا لهم معنى قوله تعالى : « إنما يخشى الله من عباده العلماءُ » وهى الآية التى أقسم مفكر مسيحى انجليزى كبير أنها آية لا يمكن أن تصدر عن بشر !!

يجب أن يبينوا كم هو غال فى الإسلام ثمن (التراب) ـ حسب تعبير مالك بن نبى ـ بما يتطلبه تسخير التراب وتحويلُه إلى حضارة من علم وزراعة وصناعة وهندسة وعمران ...

وكم هو غال أيضا ثمن (الوقت) فى الإسلام ... وكم هى غالية تلك القيمة العظمى ... قيمة ... « ولكن الله ألّف بينهم » فهى أغلى وأزكى وأهم من أىّ رأى فرعى ... وهى أغلى وأزكى من كل صور العنصرية ...

إن أكثر المسلمين نسوا ضياع عشرات الملايين من المسلمين فى ألبانيا والكتلة الشيوعية ، وقدا احتلت منهم هذه الأعداد الهائلة الضائعة بؤرة اللاشعور ، بينما احتلت بؤرة شعورهم قضايا جزئية فقهية تعددت فيها آراء المذاهب ، وكلهم مأجور أخطأ أو أصاب !!

وأكثرهم كذلك نسوا قضية (التقدم والتخلف) وطبيعة أزمتنا الحضارية الراهنة ، وضيقوا واسعاً ، وبدّدوا الطاقة ، وأفسدوا النفوس ... وتجرأوا على **الأسلاف** العظماء بمحصول علمى **هزيل ...**

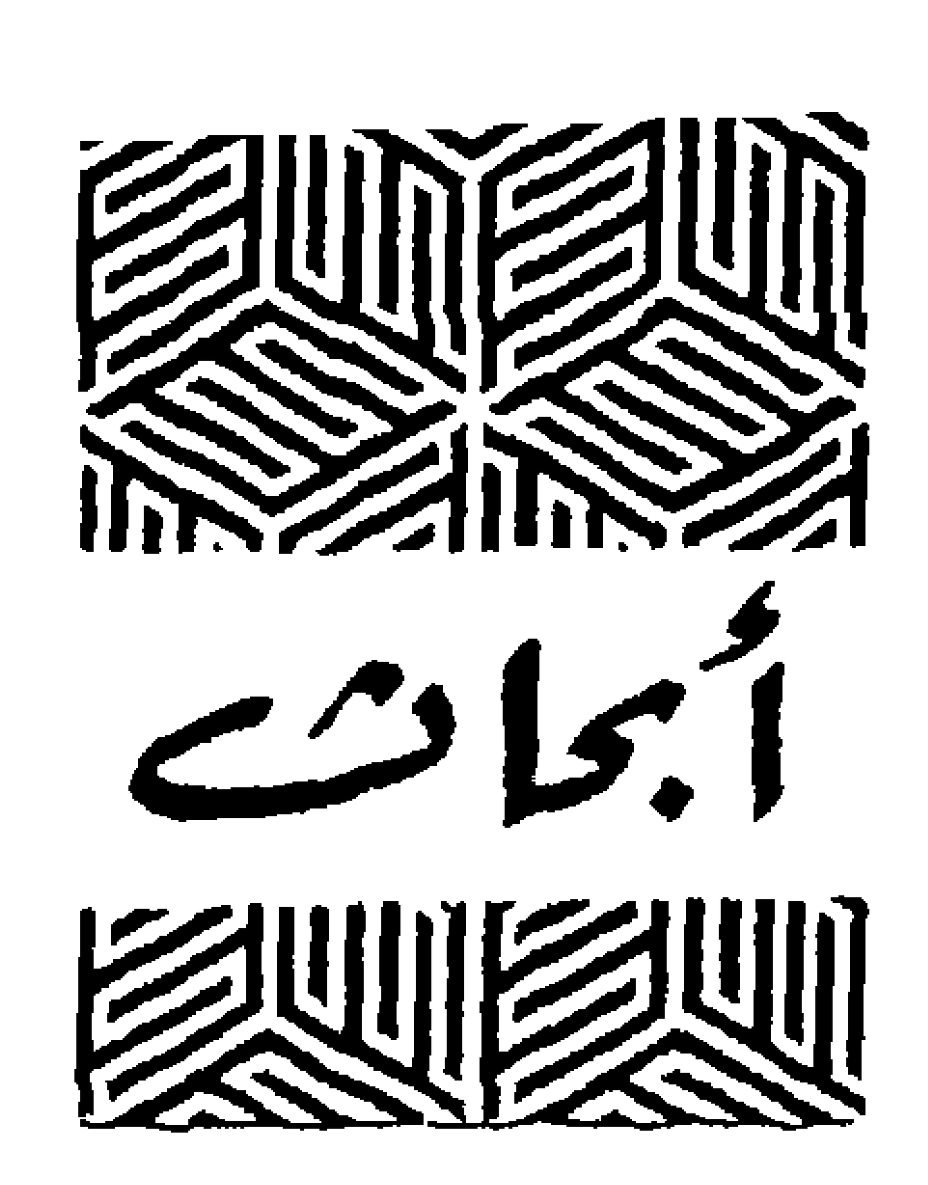
وهذه كلها أمراض ظهرت لأن قادة الفكر لم يحسنوا ربط الأمة والشباب خاصة ـ بالقضايا الكبرى ... فظهرت الطفيليات والصراعاتُ الصغيرة ..

ولقد حان الوقتُ لتعديل المسار ... وتقديم الأركان على الفرائض ... والفرائض على النوافل ... ومصلحة الأمة والحضارة الإسلامية على المصالح الجزئية والإقليمية ...

وهذا ـ فى يقينى ـ من أهم مظاهر التحدى الحضارى للأمة الإسلامية .. وإذا صلحت القيادة الفكرية واستوعبت سنن الله الكونية .. كان الأملُ كبيرا فى صلاح الأمة كلها ، والله الهادى إلى الصواب ....

د . عبد الحليم عويس





نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية

د. أحمد فؤاد باشا (*)

تمثل هذه الدراسة مدخلاً لتبادل الرأى والحوار البنّاء حول أسس تكوين العقلية العلمية الإسلامية المعاصرة وترشيدها عن طريق بلورة نظرية عامة للعلم والتقنية فى إطار من التصور الإسلامى المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وهذه القضية ليست بسيطة كما قد تبدو لأوّل وهلة ، ولكنها متشعّبة الجوانب والفروع ، وتحتاج ، إلى إسهام وإبداع كل المهتمين بقضايا الفكر الإسلامى ، كلّ حسب تخصصه وعلى قدر طاقته .

مقدمة :

كلمة « العلم » التى نعنيها فى هذه الدراسة تطبق مجازاً على ما يجب أن يسمى « بالمعرفة العلمية » ، ويقصد منها فى معناها العام أنها لفظ كلىّ لا يدل على علم محدد بالذات بقدر ما يعنى عدة خصائص أو صفات مشتركة فى كل نشاط عقلى إنسانى حين ينصرف بشكل منظم إلى محاولة وتفسير موضوعات معينة ، تماماً كما تعنى كلمة « إنسان » عدة خصائص أو صفات تنطبق على بنى الإنسان [1] . ومن الطبيعى أن ينصبّ اهتمامنا فى الأساس على تلك العلوم الطبيعية والرياضية التى تتناول

(*) أستاذ الفيزياء بكلية العلوم جامعة القاهرة

الظواهر الجزئية فى الطبيعة الحية والجامدة ، وتدرسها بمناهج علمية لتضع لها قوانين تفسرها تفسيراً علّيا أو منطقياً . وتعتبر الفيزياء المعاصرة بفروعها المختلفة أعلى مراحل تطور العلم ، من حيث المنهج والنظرية على حدّ سواء ، ومن ثم يعوّل عليها كثيرا فى استخلاص الأمثلة والدلائل عند الحديث عن النموذج المثالى للعلم الطبيعى .

أما الدراسات الإنسانية أو الاجتماعية التى تتناول أحوال الإنسان منفرداً أو مجتمعا بغيره ، فإنها عادة لا تندرج تحت العلوم الاستقرائية والاستنباطية إلا إذا استخدمت نفس مناهجها العلمية . لذلك نزعت بعض العلوم الإنسانية ـ كعلم النفس وعلم الاجتماع ـ إلى محاكاة العلوم الطبيعية باصطناع مناهج تجريبية واستخدام أدوات وأجهزة للبحث فيه . يردّ البعض هذا الاتجاه إلى الارتقاء بالعلوم الإنسانية ليصبح لها من النفع فى المجال العلمى وخدمة البشرية ما للعلوم الطبيعية والرياضية من سيادة وسيطرة على ظواهر الطبيعة التى تم اكتشافها ، وذلك انطلاقا من الاعتقاد بأهمية المنهج التجريبى فى تقدم المعرفة العلمية [٢] .

وكلمة « التقنية » التى نقصدها هنا يراد بها ـ بحكم الجزءين المكونين لكلمة « تكنولوجيا » **Technology** ـ ذلك العلم التطبيقى الصناعى الذى يتم تحصيله بواسطة الأجهزة العلمية ، وهى تدل فى الأصل على مختلف طرائق المعالجة العلمية فى الفنون عموماً ، وفى البحث العلمى على وجه الخصوص . وقد شاع استخدامها حديثا لتجسد عملية تحويل القوانين والاكتشافات العلمية التى تحكم العالم الطبيعى والاجتماعى إلى منجزات واقعية يسخّرها الإنسان لخدمة أغراضه ومصالحه [٣] . ومع دخول التقنية كواقع معاش فى حياتنا المعاصرة ، وكمصطلح أساسى يتكرر على كل لسان ، أصبح من الضرورى لأى باحث مدقق ألا يغفل عن طبيعة العلاقة الوثيقة المتبادلة بين أىٍّ من العلوم الأساسية ومنتجاتها التطبيقية واستخداماتها العملية ، وذلك لأن التقنية الحديثة قد قدّمت لمجالات البحث العلمى من الأدوات والأجهزة ذات الكفاءة العالية ما أتاح الفرصة للحصول على بيانات ونتائج فائقة الدقة ، وساعد على كشف وقائع ونظريات جديدة فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى . وكل هذا من شأنه أن يؤدى فى النهاية إلى نقطة حرجة يصعب عندها تفسير المعطيات العلمية الجديدة باستخدام المفاهيم والنظريات القديمة . ويتوقع المحلّلون لنتائج الأبحاث الجارية خلال العقدين الأخيرين ، وخاصة فى مجال الفيزياء والرياضيات ، أننا على موعد مع ثورة علمية هائلة يتهاوى تحت معاولها أساس الكثير من النظريات والمذاهب الوضعية السائدة ، ويطرأ بسببها تحول كبير على وعى الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم [٤]

من هنا تظهر أهمية الدعوة إلى صياغة نظرية عامة للعلم والتقنية فى إطار من التصور الإسلامى السليم ، لكى تواكب

حركة الصحوة الاسلامية المعاصرة وتكون إحدى مقوماتها الأساسية ، انطلاقاً من حقيقة أن المنهج العلمى الإسلامى سيكون هو الأقدر على تهيئة الإنسان لكل ما يمكن أن تسفر عنه الثورة العلمية والتقنية المرتقبة فى المستقبل القريب أو البعيد .

أسس التفكير فى نظرية جديدة للعلم والتقنية

ولاشك أن موضوعات هذه القضية كثيرة ومتشعبة ، وتحتاج إلى جهود المخلصين من ذوى التخصصات المختلفة بإجراء دراسات تفصيلية متأنية وفق منهج علمى تحليلى مقارن . وسوف نعرض فى هذه الدراسة بشىء من التفصيل لما نراه مدخلاً علميا أساسيا لهذه القضية ، وذلك على النحو التالى :ـــ

أولا : إيضاح أهمية أن تكون هناك نظرية للعلم من خلال تصحيح المفهوم الشائع لدى كثير من فلاسفة العلم حول هذه النظرية والتحليل التاريخى لنشأتها ومراحل تطورها .

ثانيا : توصيف الواقع العلمى والتقنى المعاصر بإلقاء بعض الضوء على أهم مجالات البحث العلمى التى تنبىء بميلاد نظريات علمية جديدة على أنقاض النظريات والمفاهيم السائدة .

ثالثا : محاولة تحديد ملامح الثورة العلمية والتقنية المرتقبة وأثرها المباشر على الإنسان .

رابعا : تقديم تصور عام عن أهم الخصائص المميزة لنظرية إسلامية فى المعرفة والتقنية تسهم فى بناء نموذج أو نماذج معاصرة للحياة وللتنمية والتقدم فى إطار الفكر الإسلامى وطبقا لمبادىء الإسلام.

أولا : التطور التاريخى لمفهوم نظرية العلم:

كان الفيلسوف الألمانى يوحنّا فشته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) هو أول من أدخل مصطلح « نظرية العلم » Theory of science ، وأراد به أن الفلسفة نسق من المعرفة يحيط بما للعلوم من مبادىء ومناهج دون نظر إلى فحوها أو نتائجها . وقد لخص أهمية نظرية المعرفة عموماً فى أنها تهتم بجلاء كيفية صدور صور الأشياء عن الفكر [٥] . ومع مطلع هذا القرن دخل العلم مرحلة جديدة من تطوره بظهور نظريات العلوم الذرية الخاصة بدراسة عالم اللامتناهيات فى الصغر (مثل نظرية الكم للعالم الألمانى ماكس بلانك ونظرية عدم اليقين لهيزنبرج) ، كما ظهرت النظرية النسبية لأينشتين وبدا أثرها واضحا فى عالم اللامتناهيات فى الكبر . واضطر فلاسفة العلم إلى أخذ جانب الحذر من مبدأ الحتمية المطلقة المستمد من قوانين الميكانيكا الكلاسيكية والجاذبية لإسحق نيوتن ، واختفى المثل الأعلى لكون يخضع مساره لهذه القوانين ، ويدور بطريقة يمكن للعقل الإنسانى أن يحددها مقدما مثلما تدور عقارب الساعة المضبوطة . كما اختفت نظرية المثل الأعلى للعلماء الذين

يعرفون الحقيقة المطلقة . وكان طبيعيا أن يتغير مع كل هذا مفهوم العلم الذى حدده فشته ، فظهر مصطلح « نظرية المعرفة العلمية » أو « إبستمولوجيا العلم » Epistemology of science وأصبحت مهمة هذه النظرية فحص وتحليل المعرفة العلمية للعالم الخارجي ونقدها على المستويين الاستقرائى والاستنباطى ، بالإضافة إلى تقديم إجابات على الأسئلة المطروحة فى الساحة الفكرية آنذاك حول العلاقة بين الذات والموضوع فى إطار المعرفة العلمية ، وكيفية مقارنة النظريات العلمية معرفيا ببعضها البعض على المستويين التحليلى والتركيبى ، وإمكانية تبيّن التطور المعرفى أو الابستمولوجى الذى يطرأ على المفاهيم العلمية (٦).

ولم تكد تمض بضعة عقود على بداية هذا القرن حتى قامت ثورة صناعية هائلة تمثلت فى إقامة المصانع الآلية لتحويل المواد الخام إلى منتجات بكميات كبيرة ، وصاحب قيام هذه الثورة الصناعية ثورة تقنية دخلت بالعلوم فى أكناف منهج جديد . وأمام مطالب الدولة والمجتمع ، وإلحاح الإنتاج الاقتصادى والسباق الحربى ، بدأ الإحساس بالقلق والتوتر فى الزحف إلى واقع الحياة . ولم يعد البحث العلمى يجرى وفق خطط العلماء أنفسهم هادئا متأنيا ، لكنه أصبح سلاحاً تنفق عليه الدول فى سعة ، فارضة عليه إيجاد حلول لمشكلاتها فى الإنتاج والحرب . وانبهر الناس بالاكتشافات العلمية التى لم تكن تخطر لهم على بال ، حتى وصل بهم الحال فى العصر الحاضر إلى اصطناع فلسفات علمية تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التى بلغها من تطوره ، وانشغلوا تماماً بقضايا تطبيق العلم وتقنيته فى خدمة مصالحهم الذاتية . ونشأت مفارقة حادة تواجه الناس اليوم مؤداها أن العلم أصبح قادراً على تغيير العالم بسرعة تفوق فهمهم لما يفعلون . ذلك لأن العلم لم يعد نشاطا منزويا تمارسه فئة قليلة من البشر ، بل أصبح مؤسسة اجتماعية متعددة الفروع تخدم مصالح الدولة والأفراد بصورة مباشرة ، وغدا جزءاً متكاملا من أجهزة الإنتاج فى الصناعة والزراعة وشئون الحكم والإدارة ، كما أصبحت مناهجه وأفكاره هى الصورة السائدة للفكر والعمل فى زماننا . وإذا كان العلم قد قرب المسافات بين البشر بحيث استطاعوا أن يتبادلوا التأثير والتأثر ، فإن هذه التقارب نفسه قد أدى إما إلى إحكام الصلة بين البشر ، وإما إلى حملهم على مواجهة بعضهم بعضا ، فأصبح خطر الحرب محلقا فوق الرءوس ، وخاصة بعد انقسام العالم إلى كتل و دوائر ومعسكرات ذات أيدلوجيات وفلسفات متعادية (٧) .

وكان منطقيا أن يؤدى تطور العلوم وتقنيتها إلى تغير فى المفاهيم العلمية بطريقة لا يمكن لأى فلسفة أن تتجاهلها ، كما أدى إلى تزايد هائل فى الحصول على المعارف والمعلومات التى فاقت غزارتها خلال العقدين الأخيرين مجموع ما أحرزته

البشرية فى تاريخها المعروف كله ، وأصبح نسيج الحياة المعاصرة على درجة عالية من التعقيد والتشابك ، بحيث لا يوجد مجال من مجالات النشاط الإنسانى إلا ويحاول الباحثون تحسينه والإسراع بإيقاع حركته . ومن الطبيعى أن تتشعب القضايا المتعلقة بصناعة العلم فى ظل هذه الصورة المركبة لقوة التأثير بين العلم والإنسان والمجتمع ، فنشأ نتيجة لهذا تنظير جديد يسمى « علم العلم » Science of Science . وهو مبحث يقوم فى رأى كارناب (١٨٩١ – ١٩٧٠) على تحليل لغة العلم [٨] ، ولكنه يتعدى هذا النطاق فى رأى آخرين [٩] ليشمل جوانب أخرى لا يمكن للعلم أن ينسلخ عنها هى :

(أ) **أنطولوجيا العلم** : وتعنى البحث فى كشف طبيعة الوجود اللامادى فى القضايا الميتافيزيقية المترتبة على التصورات أو المفاهيم والقوانين العلمية ، مثل المادة والطاقة والزمان والمكان والكم والكيف والعلة والقانون وغيرها . فمثل هذه المفاهيم تشكل وحدات أساسية فى نسيج المعرفة العلمية ، بالإضافة إلى أنها تدخل فى رسم الصورة التى يتخيلها الإنسان عن الكون وفوق ماترتضيه هويته الثقافية ونزعته الفلسفية أو الدينية .

(ب) **أبستمولوجيا العلم** : وتعنى البحث فى نظرية العلم من حيث إمكان المعرفة العلمية ومصادرها وطبيعتها . فالبحث فى إمكان المعرفة يتضمن النظر فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، وفيما إذا كان فى وسع الإنسان عن طريق العلوم المختلفة أن يدرك الحقائق اليقينية وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك وعدم اليقين . والبحث فى مصادر المعرفة يتعرض للنظر فى منابعها وأدواتها المتمثلة فى العقل والحس والحدس وغيرها ، وكذا للنظر فى أنواع المناهج العلمية المستخدمة لوسائل المعرفة ومدى مقدرتها على ضمان سلامة التحصيل المعرفى . أما البحث فى طبيعة المعرفة العلمية فيمس حقيقتها وقيمتها وحدودها بين الاحتمال واليقين ، وكذا ماهية العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه فى مختلف العلوم .

(جـ) **أكسيولوجيا العلم** : وهى ما يعرض للبحث فى القيم والمثل العليا ومدى ارتباطها بالعلم وخصائص التفكير العلمى ، باعتبار المعرفة العلمية واحدة من أهم فاعليات النشاط الإنسانى وأرقاها . إن كثيرين من العلماء والمفكرين يتوقون إلى الانفلات من النظام المحكم الصارم القائم على العلم الواقعى لكى يستشعروا نشوة التأمل فى النواحى الجمالية والجوانب الإنسانية المتعلقة بقيم الحق والخير . ولذا نرى أن كتب التأمل التى يكتبها العلماء بعد كل كشف علمى تحظى باهتمام كبير ، ولا نعجب من قول أينشتين بأنه أفاد من

الروائى الروسى « دستويفسكى » بأكثر مما أفاد من العالم الرياضى « جاوس » .

كما أن الاطلاع على الفيزياء المعاصرة مثلا يسوّغ ، من ناحية أخرى ، الإعراب عن آراء لا تقتصر على موضوع بناء المادة وعلاقتها بالطاقة وحسب ، بل تعدوها إلى طبيعة الحياة ووجود الإرادة الحرة وغيرهما .

(د) **سيكولوجية العلم** : التى تبحث فى العمليات النفسية والعقلية التى تتعلق بالكشف العلمى ، وما يقترن بها من القدرات الإبداعية والخيالية الموجهة لحل المشكلات العلمية . فالكشوف العلمية تأتى فى المقام الأول تأملات عقلية يوشّيها الخيال العلمى السليم ، ثم تخضع بعد ذلك لمنهج التحليل والتحقيق . والمسائل العلمية لها أصول عميقة فى الوعى البشرى ، قد تصعب أحيانا على مستوى التحليل ، ولكنها سرعان ما تبدو للعباقرة فيلتقطوها بالحدس أو البداهة ، ثم يفرغوها فى نظريات علمية تتطور مع الزمن شيئا فشيئا .

(هـ) **سوسيولوجية العلم** : وتعنى بالبحث فى التفسير الاجتماعى لتطور النظريات العلمية ومدى تقبل المجتمع لها ، بالإشارة إلى أسلوب التنظير العلمى ونمطه الذى يعكس الصبغة السائدة فى مجتمع ما . وهنا يأتى دور المعايير الثقافية والقيم السلوكية والعقائدية فى التأثير على تحديد الاتجاهات العقلية ، ومن بينها التفكير العلمى والفلسفى . وما حدث لجاليليو وغيره من علماء أوروبا يدل على أن حالة الثقافة السائدة فى زمن ما ومكان ما يمكن أن تكون عقبة تحول دون صياغة الفروض التى تؤدى مباشرة إلى توجيه ملاحظات وإجراء تجارب تدور حول وقائع قد سبق تحديدها تحديداً يجعل منها علماً . وهنا أيضا تبرز أهمية التربية السليمة فى بناء المزاج العلمى للمجتمع وتكوين الثقافة العلمية المتكاملة والارتقاء بالذوق العلمى العام ، لما لها من أثر بالغ فى تحديد الاتجاهات العقلية .

(و) **تاريخ العلم** ، ويعنى بوصف وتقويم حركة العلم عبر مراحله التاريخية المتعاقبة للوقوف على عوامل تقدمه أو تعثره من وجهات نظر متعددة . ويتميز تاريخ العلوم عن تاريخ الأحداث الماضية للأشخاص والحضارات بأنه يتكون دائما من حقائق قابلة للتحقيق والاختبار والاستنتاج إذا ما توفرت لها نفس الظروف أو اتبع فى استنتاجها نفس الأسلوب . وسرد هذه الحقائق تحكمه نظرة انتقائية منظمة لها وفقا لمحور أساسىّ يضمها ويجذبها إلى مسار له اتجاهه الخاص ، ذلك لأن الحقائق العلمية ليست كلها على درجة متكافئة من الأهمية والدلالة عندما يتناولها المؤرخ بالتحليل والتفسير فى أى عصر من العصور . من هنا تتضح أهمية تاريخ العلم فى صياغة نظريته العامة ، حيث يستحيل انفصال العلم عن تاريخه باعتباره عملية ممتدة خلال الزمان ، وإذا ما ران على العلم جهل بتاريخه ، فإنه لا محالة تخفق فى

مهمته .

وأمام هذه الأركان الستة لنظرية العلم الحديثة التى يقوم عليها « علم العلم » يسعى المنظرون من العلماء والفلاسفة إلى الربط بينها بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفاعليات الإنسانية . وبطبيعة الحال تختلف طرائق التناول باختلاف المذاهب الفلسفية ووجهات النظر المطروحة فى ساحة الفكر المعاصر . ويطمح كل فريق إلى أن يجعل من تصوّره أساساً لإيمان اجتماعى جديد يكون بمثابة دين إنسانى يهدى إلى حقيقة شاملة كاملة ، ويتوزع الناس بين هذه التصورات والفلسفات التى هى أقرب إلى أن تكون نظريات اجتماعية لا ترى فى الأديان عموماً منهلا أو مصدر إلهام يهدى إلى الفكر السليم والسلوك السوى . لكن هذه الفلسفات الوضعية تظل دائما عرضة لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها ، وترتعد فرائص أصحابها كلما لاح فى سماء العلم كشف ثورى جديد (١٠) .

ثانيا : توصيف الواقع العلمى والتقنى المعاصر :

إن الصورة الراهنة للواقع العلمى والتقنى ليست من البساطة بحيث يسهل على باحث واحد تحليلها فى دارسة واحدة . ذلك لأنها فى أحد جوانبها مثلا تمتد من أصغر الجسيمات الأولية فى عالم الذرة ونواتها إلى أكبر المجرات الكونية فى عالم الفضاء اللامتناهى . ويكاد يمتزج البحث فى هذه المجالات بميادين أخرى على نفس المستوى من الخطورة والأهمية تشمل تقنيات الحاسب الآلى والذكاء الاصطناعى والهندسة الوراثية والاتصالات والطاقة وسباق التسلح فى الميادين البيولوجية والكيميائية والنووية وغيرها . ولاشك أن الإدراك الواعى لطبيعة التطورات التى تحدث فى كل هذه الميادين ، بالإضافة إلى الفهم الدقيق لمختلف الاتجاهات الإيجابية والسلبية الكامنة فى كل ما يجرى الآن من أبحاث ودراسات علمية وتقنية ، من شأنه أن يساعد على إجراء تقويم موضوعى لتلك الفجوة المتسعة بين عالمين يعيشان على أرض واحدة : عالم المتقدمين من رواد الفضاء والذرة والخلية الحية والكمبيوتر ، وعالم المتخلفين ممن يعيشون على ما ينتجه الغير ويكتفون بالإعجاب أو الخوف مما يجرى حولهم . كما أن التوصيف الأمين لهذا الواقع العلمى والتقنى يعتبر ـ فى رأينا ـ مقدمة ضرورية لأية نظرية أو خطة علمية تهدف إلى الخروج من مستنقع التخلف والانحطاط وتسهم فى إعداد عقليات علمية قادرة على المشاركة الفعالة فى ميادين الابتكار والإبداع .

ومن المفيد أن نسوق بعض الأمثلة الإيضاحية من العلوم المعاصرة التى تنبىء نتائج أبحاثها الحديثة بظهور تصدع ملحوظ فى بعض النظريات العلمية الشهيرة أو فى الأنظمة الفلسفية القائمة عليها ، بحيث لم تصبح قادرة على تقديم تفسيرات شافية لسلوك بعض الظواهر العلمية المستحدثة وما يتعلق بها من مفاهيم

جديدة :

المثال الأول : نستقيه من الأبحاث التى يجريها علماء الفيزياء بمختبرات المركز الأوروبى للبحوث النووية « سيرن » **CERN** باستخدام مُسرّعات الجسيمات الأولية [١١] .

فقد أثبتت التجارب أن الجسيمات الأولية إذا ما اكتسبت سرعات عالية جدا فإن التصادم الناشىء يكون ذا طاقة فائقة تسمح بحدوث تفاعلات بين الجسيمات الأولية ، وينتج عن ذلك أعداد من الجسيمات غير المستقرة التى تبقى بعد تولدها لفترة زمنية محددة فى حيز الوجود ، ثم لا تلبث أن تندثر بالتحلل إلى جسيمات أخرى . وقد أطلق على أحد هذه الجسيمات اسم « الميون » **Muon** ، وهى بالطبع جسيمات قصيرة العمر ، ولوحظ بالتجربة أن فترة دوامها التى تسبق تحللها إلى الكترونات ونيوترونات تعتمد على سرعة تحركها . فالميون الأكثر سرعة يعيش زمنا أطول قبل أن يتلاشى ، والعكس بالعكس . وهذه الحقيقة المؤكدة علميا تتفق مع النظرية النسبية لأينشتين ، وإن كان يصعب على العقل تصديقها [١٢] . إنها نوع جديد من الميتافيزيقا الفيزيائية التى لم تتوقعها أى من الفلسفات الوضعية ، حتى وإن كان العلم منهجها . ولنا أن نتخيل مبلغ الحيرة التى تنتاب هذه الفلسفات عندما يطلب منها أن تستخدم القياس أو المماثلة للربط بين هذا الأمر وبين عمر الإنسان مثلا . إنه بلا شك أحد مظاهر عجز الفلاسفة عن بناء أنساق سليمة على أساس الأفكار الجديدة لأينشتين ومن تلاه من الفيزيائيين والرياضيين ، على الرغم من أنهم ــ الفلاسفة ــ يعتبرون موضوع الزمان والمكان فى صميم اهتماماتهم [١٣] .

المثال الثانى : يتعلق بقضية توحيد القوى الطبيعية الذى كان أحد أحلام أينشتين أثناء عمله فى نطاق النظرية النسبية العامة . فمن المعروف أن هناك أربع قوى تعمل داخل قوى نواة الذرة هى : قوة الجاذبية التى تعمل بين الأجسام المادية ، والقوة الكهرومغناطيسية التى تعمل بين الجسيمات المشحونة ، والقوة النووية الشديدة التى تعمل على تماسك نواة الذرة ، والقوة النووية الضعيفة التى أحد مظاهرها انبعاث أشعة بيتا من النواة . وهناك بالطبع اختلافات جوهرية بين هذه القوى من حيث شدة تأثيرها ضمن مدى فعلها [١٤] .

وقد عكف العلماء الثلاثة (عبد السلام ــ وينبرج ــ جلاشو) على دراسة هذه القضية ونجحوا جزئيا فى القوتين الكهربية والنووية الضعيفة [١٥] . ويواصل العلماء الآن بحوثهم لاستكمال عملية التوحيد بين القوى الأربع ، فهم يدرسون احتمال أن تكون أبعاد حيز الفضاء والزمن أحد عشر وليست أربعة فقط كما يقول أينشتين ، ويأملون فى هذا النطاق أن يتم توحيد القوة الكهربية الضعيفة مع القوتين الأساسيتين الأخريين وهما قوة الجاذبية والقوة النووية

الشدية . وحسب تفكيرهم يكون الانحناء الهندسى لأبعاد أينشتين الأربعة هو المحدد لحجم الكون وفترة بقائه ، أما الانحناء الهندسى للأبعاد السبعة المتبقية فيرتبط بظهور الشحنات الكهربية والشحنات الناقلة للقوة النووية .

وهكذا نرى مؤشرات تصدع نظرية الأبعاد ومحاولات ترميم بنائها بأحد عشر ركنا (أو بعداً) . لكن ما مدى صحة هذه الافتراضات الجديدة ؟ وما سرّ هذا العدد من الأبعاد الإضافية ؟ وهل هناك احتمال لأن يزيد فى المستقبل أم أن الفكرة سوف تنهار من أساسها ؟.. وبينما يحاول العلماء الآن وضع إجابات وحلول لهذه المشكلات طلع عليهم بحث جديد أحدث ضجة بين جمهور العلماء عموما ، والفيزيائيين منهم على وجه الخصوص، لكن البحث الجديد لم يصف هذه المرة بعداً جديداً لقياس حيز الزمان والمكان ، بل أضاف قوة أساسية خامسة إلى القوى الأربع الأصلية التى تعارفنا عليها منذ زمن طويل . وقيل عن هذه القوة أنها ذات طبيعة تنافرية ضعيفة وأن مداها الفعال هو بضع مئات من الأمتار ، وأن شدتها لا تتوقف على كتلة الجسمين المتفاعلين أو شحنتهما ، وإنما على خصيصة تتغير بتغير التركيب الكيميائى وهى عدد « الباريونات » Baryons الكلى (أى البروتونات والنيوترونات) فى وحدة الكتلة [١٦] . وإذا كان هناك من يصف هذه النظرية بأنها عمل يثير الإعجاب ، فإن هناك أيضا من ينتظر الدليل القاطع على صحتها بالتجربة والبرهان .. ولكنها بكل تأكيد عملت على زعزعة أفكار كان يُظن أنها ثابتة . حتى عهد قريب [١٧] .

المثال الثالث : نسوقه من علم الكون Cosmology لنوضح كيف أن العلوم المعاصرة تتناول من القضايا بالبحث النظرى والعملى ما كان يوماً ما يعتبر من خرافات الميتافيزيقا . فقد تزايد الآن عدد الباحثين فى الفيزياء الفلكية الذين يعتقدون بأن كثافة المادة والطاقة فى الكون هى على صورة معينة بحيث أن كتلة الكون فى مجموعها لابد وأن تساوى صفراً على وجه التحديد . وكتلة الكون تعتبر من المعطيات الفيزيائية التى يمكن تحديدها عن طريق القياس العلمى التجريبى ، فإذا كان مقدارها يساوى الصفر فعلا ، فإن الكون عندئذ يشارك حالة الفراغ التام فى خاصية « انعدام الكتلة » . وقد ظهرت حديثا نظرية جريئة تنطلق من هذه الفرضيات لتعتبر الكون على صورة تقلبات كمية Quantum Fluctuations حول الفراغ ، وهى حالة من اللاشيئية فى الزمان والمكان خلقت من العدم . ومرة أخرى نحتكم إلى التجربة فى إحدى مسائل ما وراء الطبيعة ، فعن طريق قياس كثافة المادة فى الفراغ يمكن لنا أن نعرف مدى صحة هذه النظرية ، علماً بأننا نعتبر حاليا أن كثافة مادة الكون تساوى مقداراً ثابتا متناهيا فى الصغر (١٠ $^{-٣١}$ جم /سم^{٣}) [١٧].

المثال الرابع يتعرض من زاوية أخرى

لقضية أصل الكون تقضى بأن المجرّات تُدفع متباعدة عن بعضها فى جميع الاتجاهات ، محمولة بنسيج زمكانى يكبر بانتظام . وبات واضحاً أن الكون يتمدد . ومنذ عهد قريب اتضح أن المجرات ليست ساكنة بالنسبة لهذا النسيج المنتشر ، فهى تقوم بحركات خاصة تساعدنا فى النفاذ إلى بنية الكون ومعرفة مدى التقلبات فى كثافة مادته . وما تمت معرفته عن هذه الحركات يوحى بأن المادة تتكتل مع بعضها بمقاييس كبيرة لا يمكن تصورها ، فتعطينا صورة عن الأحداث التى جرت فى بواكير نشوء الكون ، وقد تجيب هذه الحركات أيضا عن سؤال حول النهاية الأخرى للزمن : فهل سيستمر تمدد الكون ؟ أم أن قوة الجاذبية سوف توقف هذا التمدد فى نهاية المطاف ، أو حتى تعكسه بحيث ينهار الكون ثانية ويعود إلى كثافته الأولية ؟ لهذا ينهمك الباحثون الآن فى رسم نموذج للجريان الكونى . باستخدام التقنيات ، وقد ظهر لهم بالفعل من النتائج والبيانات ما يجعلهم يتعاملون مع النظريات السائدة حاليا بحذر شديد (١٨) .

يتضح من هذه الأمثلة التى ذكرناها من بعض فروع العلم المعاصر أننا نعيش مرحلة جديدة من التفكير العلمى والتقنى المرتبط بمفاهيم ميتافيزيقية أحيانا مثل التحكم فى عمر الأجسام المتحركة عن طريق سرعاتها ، والحديث عن الأبعاد الخفية للزمان والمكان ، وفكرة الخلق من العدم وحقيقة تمدد الكون وغيرها (١٩) . وإذا كانت هذه الموضوعات تبدو مشابهة لموضوعات ما وراء الطبيعة فى الفلسفات الوضعية ، إلا أنها فى إطار المنهج العلمى المعاصر يجب ألا تنتظر طويلا فى حالتها الصورية حتى تأتى إلى مرحلة التحقيق التجريبى الذى يؤيد صحتها أو يدحضها من أساسها . ترى ما هى مواقف المذاهب الفلسفية المختلفة من كل هذه التغيرات ؟!

ثالثا : ملامح الثورة العلمية والتقنية المرتقبة .

يتوقع المحللون لواقع العالم المعاصر علميا وتقنيا أن الوجه المادى لهذا العالم سوف يتغير مع بدايات القرن الحادى والعشرين ، وسوف يتقدم العالم فى السنوات التى تلى ذلك بمعدلات أسّية لا نهائية ، ويعرف هذا العصر المرتقب بأنه عصر صناعة المعرفة التى تمثل الثروة الجديدة للأمم المختلفة ، كما ينتظر أن تلعب التقنية دوراً خطيراً فى تغيير أنماط الحياة والسلوك والقيم . وبفضل خلايا الوقود الكيميائى يمكن صنع سيارات كهربائية تقطع مسافات طويلة دون حاجة إلى إعادة الشحن بالكهربية ، وبفضل المواد فائقة القدرة على التوصيل الكهربى ستتغير أساليب توليد الكهرباء ونقلها ، وبفضل تكنولوجيا الوقود الاصطناعى سوف يمكن التغلب على مشكلات مفاعل الاندماج النووى واستخدام مصادر نظيفة للطاقة . وبفضل التكنولوجيا الحيوية ستوجد أساليب من شأنها القضاء على الكثير من الأمراض التى يعانى منها الإنسان ، واكتشاف سلالات جديدة من

المحاصيل تدرّ غلّة أكثر بتحقيق أقصى استفادة من أشعة الشمس . ومما لا شك فيه أن الثورة العلمية والتقنية المرتقبة سوف تعتمد بدورها على ثورات متصلة تحدث فى الحاسبات الألكترونية (الكومبيوتر) ولقد بدأت بعض الدول تخطط للذكاء الاصطناعى باختراع حاسبات يكون فى وسعها أن تفكر تفكيرا خلاقا مبدعاً إلى جانب إجراء الحسابات المعقدة (٢٠) .

من ناحية أخرى ، هناك الكثير من التجارب التى تجرى فى مختلف فروع العلم بأحدث الوسائل التقنية ، وتحتاج هذه التجارب عدة سنوات لكى يظهر تأثير نتائجها على كثير من النظريات والمفاهيم العلمية السائدة . وربما يكون من المفيد فى هذا الشأن أن نعرض بإيجاز لإحدى هذه التجارب على سبيل المثال ، وهى تجربة قياس بعد القمر عن الأرض المعروفة باسم LURE (٢١) . بدأ تنفيذ هذه التجربة فى ٢٠ يوليو عام ١٩٦٩ مع أولى خطوات الإنسان على القمر فى إحدى رحلات سفينة الفضاء أبوللو ١١ ، وذلك عندما قام رواد الفضاء على هذه السفينة بوضع جهاز يحوى مائة مرآة صغيرة لكى تعكس نبضات أشعة الليزر الموجهة إليها من محطات أرضية فى أماكن مختلفة فوق قارات الأرض . ويقوم الفريق العلمى القائم على هذه التجربة بمتابعة تسجيل ودراسة بعد القمر عن الأرض على مدى عدة سنوات لمعرفة مدى تغير هذه المسافة بمرور الشهور والأعوام . وهذا من شأنه أن يساعد على تفسير الكثير من المسائل المتعلقة بحركة كل من الأرض والقمر والتوزيع الكتلى لمادتيهما ، وبنظرية تزحزح القارات وبنظريات الجاذبية وغيرها . وقد بدأت التحاليل العلمية لهذه التجربة تؤتى بالفعل ثمارها ، ويوالى الباحثون جهودهم لتحسين ظروف القياس بصورة مستمرة .

رابعا : الخصائص العامة لنظرية إسلامية فى العالم والتقنية

استعرضنا فى الأجزاء السابقة من هذه الدراسة أهم الأسس ــ فى نظرنا ــ التى يقوم عليها التفكير فى صياغة نظرية عامة للمعرفة العلمية والتقنية .. وعندما تكون النظرية المنشودة واقعية إسلامية فإنه يلزم صياغتها فى إطار من التصور الإسلامى السليم المستمد من القرآن الكريم والسنة الشريفة ، والجامع لأصول التراث وروح المعاصرة . هذا هو الاساس الذى يجب أن تنطلق منه العقلية الإسلامية بوجه عام ، امتثالا للأمر الإلهى الذى بدأت به رسالة الدين الخاتم فى قوله تعالى : **﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾** (العلق : ١ ــ ٥) . إذ لا يمكن أن تبدأ آخر الرسالات السماوية لبنى آدم على هذه الأرض بهذا الأمر الإلهى إلا إذا اتسعت دائرة دلالته اللفظية وامتدت لتشمل كل ما يأتيه الإنسان فى الجانب الإيجابى ، وكل ما يدعه الإنسان فى الجانب السلبى ، مجرداً فى الأسباب والغايات لله الخالق سبحانه

وتعالى [٢٢] . أما تفصيل ذلك من جميع جوانبه فقد جاء فى الدستور الإلهى : ﴿ **كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير** ﴾ (هود : ١) . وإطلاق هذا المعنى الشمولى لكلمة « اقرأ » وعلاقتها بالنص القرآنى على هذا النحو هو ما يجب الأخذ به ، وخاصة إذا ما سلمنا بحقيقة أن الإعجاز القرآنى يمنح الألفاظ العربية عمقا وامتداداً فى المدلول والمعنى ، ويكسب المفردات اللغوية مرونة وصلاحية للتعبير عن مختلف المعانى الطارئة فى حياة الناس . فالمعنى القرآنى لا نهائى ، والفهم البشرى محدود ، ولكنه مستمر بتتابع الأجيال [٢٣] .

والأخذ بالمنهج الإسلامى فى العلم والمعرفة يجب أن يُقبل على أنه حقيقة منطقية وضرورة واقعية لكل عصر من العصور ، منذ نزول رسالة الإسلام وحتى يرث الله الأرض ومن عليها . فهذا من الناحية التراثية يتفق مع ما ثبت من أن المسلك الذى اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث فى الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب التفكير والتجريب فى البحث العلمى . ومن ثم لم يكن غريبا أن نقرأ فى كتب التراث العلمى للحضارة الإسلامية تعبيرات أصول الفقه وطرائقها . فنرى الحسن بن الهيثم – على سبيل – المثال – يستعمل الاستقراء وقياس الشبه فى شرحه لتفسير عملية الإبصار وإدارك المرئيات حيث يقول : « لا يتم الإدراك إلا بتشبيه صورة المبصر بصورة قد أدركها المبصر من قبل . ثم إدراك التشابه بين الصورتين ، ولا يدرك التشابه بين الصورتين إلا بقياس » . كما نراه يستعمل لفظ الاعتبار (وهو قرآنى) ليدل على الاستقراء التجريبى أو الاستنباط العقلى [٢٤] .

أما من جهة المعاصرة فإن الصياغة الإسلامية لنظرية فى العلم والتقنية تخلع على هذه النظرية من خصائص الإسلام ما يجعلها عالمية وصالحة لكل زمان ومكان . وإدراك المسلمين الأوائل لهذه الحقيقة على هذا النحو هو السبب الأول لتقدمهم ورقيهم بعد أن وجدوا فى مبادىء الإسلام كل مقومات الازدهار العالمى والحضارى ، وعثروا على أصول المنهج العلمى السليم [٢٥] . وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى أوروبا ، فطن علماؤها إلى سرّ تقدم المسلمين ودعوا إلى اتباع منهجهم بعد أن وجدوه سمة العلوم فى الحضارة الإسلامية ، وقال روجير بيكون : « إنه باتباع المنهج التجريبى الذى كان له الفضل فى تقدم العرب ، فإنه يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم .... ففى الإمكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر دون مجداف يحركها ، وصنع عربات تتحرك بدون دواب الجرّ ، وإيجاد آلات طائرة يستطيع المرء أن يجلس فيها ويدير شيئا تخفق به أجنحة صناعية فى الهواء مثل أجنحة الطير » [٢٦] .

بالإضافة إلى هذا ، فإن الصياغة الإسلامية لنظرية فى العلم والتقنية لا تقتصر

خصائصها على ضمان مواصلة التقدم القائم على المنهج العلمى السليم ، لكنها تمنح للباحث من الأسباب والمقومات ما يساعده على تنمية طاقاته الإبداعية فى الكشف والابتكار . وفى مقدمة هذه الأسباب والمقومات التى يقضى بها المنهج الإسلامى فى البحث والتفكير يأتى **الإيمان الخالص** الذى يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة العلمية وأكثر تهيؤاً لاستقبالها وقبولها ، ويمد أمامه آفاقا جديدة لم تكن فى الحسبان ، فيميط اللثام بإذن الله تعالى عن الأساليب الخفية والأسرار الكامنة من العلم الإلهى الشامل وراء مظاهر الكون والحياة ، وذلك مصدقاً لقوله تعالى : ﴿ **واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم** ﴾ (البقرة : ٢٨٢) ، وقوله عز من قائل : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم . لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شىء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم** ﴾ الحديد : ٢٨ ، ٢٩) . وهل الكشف العلمى إلا حل لمشكلة يظفر به الباحث بعد عناء تحليل منهجى شاق ودقيق ، أو يناله فى فكرة طارئة أو فى رؤية تتراءى له ، يخطر له فى حلم أو إلهام .

وفى ضوء هذه الحقائق الإيمانية يرى شيخ الإسلام ابن تيميه أن التعلم لا يحصل كله بالاستعداد والجد ، وأن هناك جزءاً طبيعيا يتلقى بالفتح من الله (٢٧) . وكان ابن سينا يقول : « ... كنت كلما تحيرت فى مسألة ترددت على الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح الله لى المنغلق وتيسر المتعسر ... » وحتى فى العصر الحاضر ، نرى أن محمد عبد السلام يقول عن نظريته فى توحيد القوى التى سبق ذكرها : « إن بحثنا عن الوحدة التى تجمع بين الطبيعة التى تبدو متباعدة إنما هو جزء من إيماننا كفيزيائيين ومن إيمانى كمسلم »(٢٨) . أما المفكر الفرنسى روجيه جارودى فيرى أن الإنسان إذا عرف الإيمان عن طريق العقل والقلب أثمرت له هذه المعرفة ثماراً يانعة ، كما أنه يرى فى المنهج الإسلامى الذى سبق أن أنقذ امبراطوريات كبرى متهافتة من الفناء فى القرن السابع الميلادى أن بمقدوره اليوم توفير حلول لهذا القلق الذى تعانى منه حضارة غربية لم تنجح إلا فى أن تحفر قبراً للعالم كله(٢٩) .

خاتمة

فى ضوء ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن الصياغة الإسلامية لنظرية فى المعرفة العلمية والتقنية يجب أن تخضع لدراسات متأنية فى عدة موضوعات متعلقة بطبيعة التطور التاريخى لمفهوم العلم والتقنية ، مثل :ـ

١ – تصنيف العلوم وتأصيل منهجية الفكر الإسلامى .

٢ – تنقية التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية من مزاعم المستشرقين

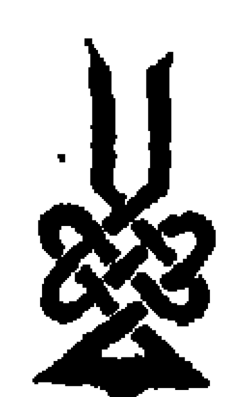
والمؤرخين ، وتنقية العلوم جميعها من المفاهيم المعارضة لروح الدين الإسلامى الحنيف .

٣ - المعالجة الإسلامية لمختلف جوانب علم العلم .

٤ - الانطلاق فى جميع عمليات التفكير العلمى من مسلمتى التوحيد الإسلامى والنظام الكونى وربطهما باطراد الظواهر الطبيعية واحتمالية صدق الكشوف العلمية .

٥ - صياغة أدوات وعناصر كل من المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى والمنهج الفرضى - الاستنباطى المعاصر فى إطار إسلامى ، مع بيان شمولية هذا المنهج وعدم مقدرة المحدثين على استبعاد كل جوانبه وأبعاده .

٦ - تأكيد إسلامية المعرفة العلمية وبيان ضرورة ذلك لتقدم المجتمع الإسلامى وتمكين العقلية الإسلامية من المشاركة فى الإبداع الحضارى بنصيب يتناسب مع مجد أمتنا ومكانتها فى تاريخ العلم والحضارة .



هوامـــــــــش

(١) د. عزمى إسلام ، مقدمة لفلسفة العلوم الفيزيائية والرياضية ، ص٨ ، ١٣ ، القاهرة .
(٢) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤.
(٣) د. عبد الصبور شاهين ، العربية لغة العلوم والتقنية ، ص ٣١٧ ، ط ٢ ، دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٦ . وهنا تجدر الإشارة إلى أننا فى تقديم تعريف للعلم والتقنية قد لجأنا إلى منهج الغزالى على أساس أن التعريف يجب أن يكون دالا على الماهية ، وإن كان ذلك على حساب التعريف اللفظى للمصطلح (انظر : د. عبد الله حسن رزق ، نظرية المعرفة عند الغزالى ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٤٨ ، ص٢٧ ، ١٩٨٧) .
(٤) مصطفى طيبة ، الثورة العلمية والتكنولوجية والعالم العربى ، دار المستقبل العربى القاهرة ١٩٨٣ .
(٥) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ٢٠٣ ، ١٩٨٣ القاهرة .
(٦) لمزيد من التفصيل فى هذا الشأن يمكن الرجوع إلى المراجع الآتية للتعرف على مواقف العلماء والفلاسفة من هذه النظرية :
- د. ماهر عبد القادر ، نظرية المعرفة العلمية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ .
- Hanson, N.R. Patterns of Discovery, The University Press, Campridge, 1958.
- Kuhn,T.S. The Structure of Scientific Revobutions, Chicago, 1962.
- Poppev, K.R. objective Knowledge, The clarndon Press, Qxford, 1972.

(٧) - د . صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، القاهرة ١٩٨١ .
- فوربس وديكستر هوز ، تاريخ العلم والتكنولوجيا ، الترجمة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٦ .
- جون ديكنسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٧ .
- محمد عبد السلام ، البعد العلمى للتنمية . أكاديمية العالم الثالث للعلوم ، تريستا (ايطاليا) ١٩٨٦ .

(٨) Carnap R., art. Science of Science, in ; Dictionary of Philosophy, edited by D. Runes, London, 1944.

(٩) Feigl H. amd Brodbeck M., Readings in Tne Philosophy of sciemce
- د. صلاح قنصوة ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- د.أحمد فؤاد باشا ، المرجع السابق ، ص ٧٥
- رينيه ديبو ، رؤى العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، بيروت ١٩٦٢ .
- ج. د. برنال ، العلم فى التاريخ ، ترجمة د. على على ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ .

(١٠) تجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين لنظرية العلم يحاولون إيجاد أساس لها عند أفلاطون وأرسطو ، وهذا يمكن أن يكون مقبولا فى أطار ما هو معروف عن طبعية المعرفة العلمية عند الإغريق من حيث الموضوع والمنهج . انظر على سبيل المثال :

ـ ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، منشورات الجامعة الليبية ، ١٩٧١ .

ـ د. مصطفى النشار ، نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف ، ١٩٨٦ .

ومادام الأمر كذلك ، فلماذا يغفل المنظرون مرحلة ازدهار العلم فى عصر الحضارة الإسلامية ؟! انظر دراستنا حول « فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى » المسلم المعاصر ، العدد ٤٩ (١٩٨٧) .

(١١) « سيرن » هو اختصار اسم المركز بالفرنسية ، ويعود تأسيسه إلى عام ١٩٥٤ م ، عندما اتضح للدول الأوربية أنها متخلفة عن أمريكا فى مجال بحوث الجسيمات الأولية ، وأن أيا منها لا تستطيع أن تقوم منفردة بهذه الأبحاث لأنها باهظة التكاليف . وقد تطور هذا المركز وازداد عدد أعضائه وأصبح أكبر وأهم المختبرات العلمية فى مجال فيزياء الجسيمات الأولية .

(١٢) يمكن معرفة المزيد عن فروض نظرية النسبية لأينشتين وتطبيقها لحساب فترة دوام الجسيمات الأولية المتحركة بسرعات عالية بالرجوع إلى مؤلفنا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، ص١٥٠ ـ ١٥٥ ، ص١٧٣ .

(١٣) محمد عبد السلام ،مؤتمر « الإسلام والغرب » ، دار اليونسكو بباريس ، ٢٧ أبريل ١٩٨٤ .

(١٤) د. هشام غصيب ، جولات فى الفكر العلمى ، دار الفرقان ، عمان ١٩٨٥ .

(١٥)كانت هذه النتيجة الهامة واحدة من الكشوف العلمية المميزة التى أهلت العلماء الثلاثة للحصول على جائزة نوبل فى الفيزياء عام ١٩٧٩ .

(١٦) مجلة العلوم الأمريكية ، الترجمة العربية ، المجلد الخامس ، ع٢ ، أغسطس ١٩٨٨ .

(١٧) مجلة العلوم الأمريكية . الترجمة العربية ، المجلد الخامس ، ع٢ ، أغسطس ١٩٨٨ . حيث يجد القارىء مقالا علميا مطولا عن الأبعاد الخفيّة مكان (نحت من كلمتى زمان ـ مكان) .

(١٨) انظر ما كتبناه عن « تطور نظريات نشوء الكون » فى كتابنا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية .

وأيضا : فريد هوبل ، مشارف علم الفلك ، ترجمة إسماعيل حقى ، القاهرة ١٩٦٣ .

ومقال مفيد عن : « الجريان الواسع النطاق للمجرات» مجلة العلوم ، الكويت ، أبريل ١٩٨٨ .

(١٩) اكتفينا هنا ببعض الأمثلة التوضيحية ، ونهيب بكل من يتابع البحث فى هذا المجال أن يجتهد فى البحث عن آخر ما وصل إليه العلم فى مجال تخصصه أو المجالات القريبة منه ويعرضه فى قالب مبسط بقدر الإمكان مع الحفاظ على سلامة المضمون العلمى . فإن هذا سوف يسهم بطريقة غير مباشرة فى تحديث الثقافة العلمية العربية وتنقيتها من الأمثلة القديمة المهترئة التى لا يمل البعض من الإصرار على تكرارها والدوران حول معانيها التى ربما تكون قد تبدلت وهم لا يشعرون .

(٢٠) انظر فى ذلك عرضا شيقا فى عالم المعرفة ، ديسمبر ١٩٨٧ ، لكتاب : « الجيل الخامس . الذكاء الصناعى والتحدى اليابانى للعالم » تأليف فايجنبوم وكوردك .

(٢١) لمعرفة المزيد حول تفاصيل هذه التجربة واحتياطات إجرائها وخصائص المرايا العاكسة الموجودة على سطح القمر وأجهزة إرسال أشعة الليزر واستقبالها على الأرض وأنواع الساعات المستخدمة لقياس الزمن بدقة تصل إلى جزء من الألف مليون من الثانية يمكن الرجوع إلى المقالة التالية :

J. Faller and F. Wampler. The Lunar Laser Reflector, in Scientific American Magazine, March 1970, PP 38-50

(٢٢) د. عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل ، ص٢٠٩ ، ط٢ ، دار المعارف ١٩٨٥ .

(٢٣) د. عبد الصبور شاهين ، مرجع سابق .

وهنا تجدر الإشارة إلى خطورة التصدى لفهم المعانى القرآنية التماساً لعطائها اللامحدود بدون قيد أو شرط ، خاصة لمن يتعرضون لجانب الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم . ذلك لأن الكلمة لا تعطى دلالتها القرآنية بمجرد الرجوع إلى دلالتها المعجمية التى تتسع لمعان عدة قد لا يقبلها النص القرآنى على إطلاقها ، ولا وجه لأن نحمل كلمة فى أى نص دلالة لا يعرفها عصره ولا مجتمعه . انظر :ـ

د. بنت الشاطىء ، القرآن والتفسير العصرى ، ص٥١ ، دار المعارف ١٩٧٠ .

(٢٤) د. أحمد فؤاد باشا . فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى . دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى ، مجلة المسلم المعاصر ، ع٤٩ ، سبتمبر ١٩٨٧ انظر كذلك :

ـ عبد الحليم الجندى ، القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .

ـ سليمان الخطيب ، أسس مفهوم الحضارة فى الإسلام ، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٦ .

(٢٥) د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، ط٢ ، القاهرة ١٩٨٤ .

(٢٦) عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢٧) ابن تيمة ، نقض المنطق .

(٢٨) محمد عبد السلام ، من محاضرة ألقاها بجامعة صنعاء فى أبريل ١٩٨٢ .

(٢٩) روجية جارودى ، ما يعد به الإسلام ، الترجمة العربية ، دمشق .



تنمية الصحة النفسية

(١) مسئوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس

كمال إبراهيم مرسى (*)

○ مقدمـــة ○

الصحة النفسية لاتعطي للفرد ، لكنه يكتسبها بجده واجتهاده في عمل ما يربطه بربه ، ويزكى نفسه ، وينمي جسمه ، ويحفظ حياته ، ويوطد علاقته بالناس . فكل شخص بالغ عاقل مسئول عن تنمية صحته النفسية وزيادتها وحمايتها . قال تعالى : ﴿**قد أفلح من زكاها**﴾ ،فتزكية النفس رهن إرادة صاحبها ، ونتيجة تصرفاته ، وثمرة أعماله . ولا شيء يمنحك الطمأنينة — كما تقول هيلين كيلر — سوى نفسك ، ولا شيء يجلب لك السعادة إلا أنت ، (كارنيجي ١٩٨٧ : ١١٥) فسعادة الانسان تنبع من داخله ، ولا تأتيه من خارجه .

وقد ناقشنا في مقال سابق مفهوم السعادة في الصحة النفسية وبينا علاقتها بحسن الخلق (مرسى ١٩٨٧) . ونتناول في هذا المقال كيف يحقق الإنسان سعادته ، من خلال جهوده في تحسين خُلقه في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية . فعليها تقوم صحته النفسية ، وبها تنمو وتزداد ، وسوف نناقش تحصيل السعادة واكتساب حسن الخلق ، ونعرض أفكار ومشاعر الرضا والتفاؤل والصبر والحب والعفو والصدق والذكر ، والاجتهاد في عمل الواجبات ، وترك الانحرافات ومجاهدة النفس وتدريبها على الإخلاص في عمل الواجبات ،

(*) أستاذ مساعد للصحة النفسية — قسم علم النفس التربوى — كلية التربية — جامعة الكويت .

ومحاسبتها على أعمالها أولا بأول ، وتخفيف مشاعر الذنب والجزع عند الخطأ بالتوبة النصوح . فهذه الأفكار والمشاعر ناتجة عن عمليات نفسية ارادية تُنَشِّط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، وتجعل الفرد يشعر بالصحة والسعادة ، وتحميه من الأمراض والانحرافات .

تحصيل السعادة

اختلف الفلاسفة وعلماء النفس قديما وحديثا حول ماهية السعادة وكيفية تحصيلها . فأفلاطون جعلها في فضائل النفس (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) بغض النظر عن سلامة البدن . فالسعادة العظمى في النفس وحدها . وهي لا تشعر بها في الحياة الدنيا مادامت في البدن بنجاساته وضروراته وحاجاته . فإذا فارقته عند الموت بعدت عن الجهالات ، وصفت وخلصت ، وقبلت النور الإلهي . وهذا يعني أن الإنسان لايسعد السعادة التامة إلا عندما تعود نفسه إلى عالم المثل ، الذي تنعم فيه بالعلم والمعرفة (مسكويه ، ١٩٥٩ : ٨٤) .

أما أرسطو فقد اعتبر السعادة هبة من الله ، تتكون من خمسة أبعاد هى :

(١) صحة البدن وسلامة الحواس .

(٢) الحصول على الثروة وحسن استخدامها .

(٣) النجاح في العمل وتحقيق الطموحات .

(٤) سلامة العقل ورجاحة الفكر وصحة الاعتقاد .

(٥) السمعة الطيبة والحصول على الثناء والتقدير والاستحسان من الناس .

ويقسم أرسطو السعادة إلى أربعة مراتب :

المرتبة الأولى :

سعادة النفس والجسم في طلب الملذات المحسوسة .

المرتبة الثانية :

سعادة النفس والجسم في طلب الملذات غير المحسوسة .

المرتبة الثالثة :

سعادة نحصل عليها من تحصيل العلم والمعرفة .

المرتبة الرابعة :

وهى أفضل مراتب السعادة ، ونحصل عليها من عمل الخير المحض أى من عمل الخير لأنه خير.(مسكويه ١٩٥٩ : ٩٠) .

وفي العصور الإسلامية أهتم علماء المسلمين بماهية السعادة ، وكيف يكون الإنسان سعيدا في الدنيا والآخرة ، واعتبروها في تحقيق التوازن بين مطالب النفس والجسم والروح ، وبين مطالب الفرد والجماعة ، ولا يتحقق هذا إلا إذا عمل الإنسان في تحقيق الأهداف التي من أجلها خلق ، وهى عبادة الله ، وتعمير الأرض .

وهو لايستطيع النهوض بها وحده ، بل ينهض معه بها أناس كثيرون .. فترتبط

سعادته بسعادة الناس من حوله ، ويندفع إلى التعاون معهم ، لتحقيق كماله الإنساني .

ويتفق علماء المسلمين على أن السعادة في الدنيا مهما بلغت سعادة ناقصة ، وفي الآخرة سعادة كاملة ، لأن الدنيا دار عمل واجتهاد ، لايخلو فيها الإنسان من التوترات والحسرات والآلام ، أما الآخرة فدار حساب ، من فاز فيها ، وحصل على السعادة ، كانت سعادته خالصة نقية ، لايشوبها توتر ، ولا ينقصها تحسر ، فهي أعلى مراتب السعادة وأفضلها ، فالسعداء في الآخرة في عيشة راضية ، تعرف في وجوههم نضرة النعيم ، يُسْقَوْن من رحيق مختوم ، ختامه مسك ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

ولا يتعارض الحصول على السعادة في الدنيا مع الحصول عليها في الآخرة بل يرتبط بها ، ويؤدي إليها . لكن السعادة في الدنيا لاتصلح أن تكون غاية إنسانية لأنها سعادة ناقصة ، لا ترقى إلى مستوى السعادة في الآخرة ، التي يجب أن يجعلها الإنسان غايته التي يسعى لها ، فيسعد في الدنيا والآخرة . فالسعيد في الآخرة سعيد في الدنيا بعمله الصالح ، وحبه للناس ، وعبادته لربه . أما السعيد في الدنيا فقد يكون سعيدا في الآخرة إذا سعى لها سعيها وهو مؤمن . وقد يكون سعيدا في الدنيا فقط ، وهى سعادة ناقصة زائلة ، إما بزوال الإنسان عنها ، أو بزوالها عنه (ابن حزم ، ١٩٦١) . قال تعالى : **﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من خلاق﴾**[١] .

ويجمع علماء المسلمين على أن الإسلام مصدر سعادتنا في الدنيا والآخرة ، لأنه منهج حياة فاضلة ، يعني بتحقيق التوازن في داخل الفرد وخارجه ، ويدعو إلى تنميته جسميا ونفسيا وروحيا ، ويأخذ بيده منذ ولادته ، فينظم علاقته بربه وبنفسه وأسرته والناس والحياة . فالإيمان بالله ينبوع الحياة الفاضلة والأخلاق السامية . (فرحان ، ١٩٨٣ : ١٧) .

ولم يهتم علم النفس الحديث بماهية السعادة بقدر اهتمامه بكيف يكون الإنسان سعيدا ؟ ووضع كثير من علماء النفس مناهج وبرامج لتنمية الشعور بالسعادة وتخفيف مشاعر القلق والتوتر والشقاء في الحياة (كارنيجي ، ١٩٨٧) . *(Hoffman, 1977; Ammar, 1985; pearsall, 1987)* وذهبوا إلى أن سعادة الإنسان محصلة مشاعر الأمن والطمأنينة والكفاءة والجدارة والرضا عن النفس وعن الناس والاستحسان والتقدير والاستمتاع بالعمل والإقبال على الحياة والإيمان . وهذا يعني أن السعداء هم المتمتعون بصحة نفسية (نجاتي ، ١٩٨٤) .

ويتفق كثير من علماء النفس على أربعة ركائز تقوم عليها سعادة الإنسان هى :

(١) سلامة الجسم ، ومعافاته من الأمراض ، وكفاءة أعضائه في القيام بوظائفها . فالعقل السليم في الجسم السليم ، والجسم السليم في العقل السليم .

فالتأثير متبادل بين صحتي النفس والجسم . وهذا يجعل سعادة الإنسان في تنمية جسمه وحمايته ورعايته بالراحة والرياضة والتغذية والترويح ، وتنظيم إشباع حاجتي الراحة ، والنشاط (برنهارت ، ١٩٦٧) *(pearsall, 1987)* .

(٢) الثقة في النفس وتنميتها ، وتحقيق كفاءتها في أعمال مفيدة ، وحمايتها من الانحراف ، وتزكيتها بإشباع حاجاتها بالقدر المناسب ، وإلزامها بمسئولياتها في تنمية الحياة وتعميرها . فالسعادة في العمل والجد والاجتهاد ، وليست في الفراغ والكسل ، وفي الأعمال المفيدة الراقية ، وليست في الأعمال الضارة الشريرة ، وفي عمل الواجبات ، وليست في التقاعس عنها ، وفي الابتعاد عن الملذات المنحرفة ، وليست في طلبها . فسعادة الإنسان في أعمال إنسانية راقية ، تحقق أهدافا نبيلة ، وليست في تحقيق أهداف دنيا ، وتحصيل ملذات حسية زائلة .

(Dicaprio, 1976, Johns, etal, 1976).

(٣) حب الناس والحرص على سعادتهم . فالسعادة مشاعر إنسانية وأعمال خيِّرة ، فيها تضحية وإيثار ، وثقة في الناس ، ومودة لهم ، واحترام متبادل . فحب الناس — كما قال وليم جلاسر *William Glasser* — أكسير السعادة في الحياة . وسعادة الإنسان في الحياة تتناسب — كما قال الدكتور عبد العزيز القوصي — تناسبا طرديا مع اتساع دائرة المجتمع الذي يرمي إلى إسعاده . **فأقل الناس سعادة هو الذي يسعى إلى إسعاد نفسه ، يليه في السعادة الذي يسعى إلى إسعاد أسرته وأولاده ، ثم الذى يسعى إلى إسعاد أهله وأصحابه وجيرانه ، وأكثر الناس سعادة هو الذى يسعى إلى إسعاد الناس جميعا** (القوصي ، ١٩٧٥ : ١٠١) .

فالشخص السعيد قوى الشخصية ، ناضج اجتماعيا ، متزن انفعاليا ، لاتتعارض نزعاته مع صالح الإنسانية (برنهات ، ١٩٦٧)

(٤) الإيمان .. فالشخص السعيد له دين يؤمن ويعتقد فيه ، ويلتزم به فالدين يجعل حياتنا غنية مقنعة لها معنى ، وإيماننا بالله إحدى القوى التي نعيش بواسطتها ، وعندما نستسلم لإرادة الله فينا ، تتحقق سعادتنا ، ولا نهتز أمام النوائب (مرسى ، ١٩٨٧) .

فحب الله ، وطاعة أوامره ، وحفظ وصاياه ، يجعل حياتنا على ما يرام . **فالشخص لايقلق ولايضطرب «وهو يؤمن بأن الله مدبر الأمور ، وبرعايته ولطفه ينتهي كل شيء بأفضل ما يمكن»** . فالإيمان يمنحنا الرضا والأمل والشجاعة ، ويحمينا من القلق والتوتر ، ويجعل للحياة معنى ويزيد من سعادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١٧٢)

* * *

ونخلص من مناقشة آراء الفلاسفة وعلماء النفس قديما وحديثا إلى أن السعادة

تنبع من داخل الإنسان ، ولا تأتيه من خارجه . وهى ليست في تحصيل الملذات والشهوات الحسية بقدر ما هى في تحصيل الملذات النفسية والروحية ، التي تبعث في النفس طمأنينة وانشراحا وراحة وصفاء . وهذه المشاعر لايُحَصِّلُها الإنسان بالصدفة ، أو من ضربة حظ ، بل هى ثمرة جهود منظمة ، وسلوكيات إرادية هادفة إلى تنميته ككل متكامل : من نفس وجسم وروح ، وإلى تقوية علاقته بالناس والحياة . وهذا مايجعل سعادة الإنسان في حسن الخلق ، فالسعيد حسن الخلق ، والشقى سيء الخلق .

اكتساب حسن الخلق

يقوم حسن الخلق على عمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وهما ليسا بالأمر السهل لأنهما يتطلبان مجاهدة للنفس ، حتى تقبل واجباتها ، وتُحْسِن القيام بها ، وتصبر على ماتكره من مسئوليات . قال الإمام الغزالي .. اعلم أن النفس في علاجها كالبدن في علاجه ، فكما أن البدن لا يخلق كاملا إنما يكمل بالتربية والتغذية المناسبة . كذلك النفس تخلق ناقصة ، قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية والتزكية ، وتهذيب الأخلاق ، والتغذية بالعلم (الغزالي ، ١٩٦٧) وجعل ابن القيم .. رياضة النفوس بالتعليم والتأديب والتعويد على الفرح والسرور والصبر والشكر والإقدام والشجاعة والعفو والإحسان وفعل الخيرات . فلا تزال ترتاض بذلك شيئا فشيئا حتى تصير هذه الصفات عاذات راسخة وملكات ثابتة . (ابن قيم الجوزية ، ١٩٧٠ : ١٧١) .

ومجاهدة النفس وحملها على تعلم مسئولياتها في حسن الخلق ، تختلف من شخص إلى آخر . فبعض الناس لا يجدون مشقة في تعلمها والقيام بها ، وغيرهم يجدون مشقة ، وآخرون يجدون مشقة كبيرة وذلك بحسب تكويناتهم النفسية ، التي خرجوا بها من الطفولة .

فالأشخاص أصحاب الاستعدادات النفسية الصحية **Healthy Psycho-dispositions** مهيأون لإتيان الأفعال الحسنة ، والأعمال الصالحة بسهولة ويسر ، أكثر من أصحاب الإستعدادات النفسية غير الصحية **Unhealthy Psycho-dispositions** وتنمو هذه الاستعدادات من التفاعل بين المعطيات الوراثية وظروف التنشئة الاجتماعية فى الطفولة والمراهقة .

وقد يولد قلة من الناس بمعطيات فطرية ، تجعلهم مهيئين لاكتساب حسن الخلق بسهولة ويسر ، ولا يحتاجون إلى جهد كبير في تربيتهم . فكم من طفل يولد ــ كما قال الغزالي ــ صادقا سخيا كريما بشوشا راضيا ، فهو موهوب في هذا المجال (الغزالي ، ١٩٦٧) ، ويأتي مسئوليات حسن الخلق بالفطرة . أما غالبية الأطفال فليسو حسنى الخلق بالفطرة ، ويحتاجون إلى التربية الصالحة في البيت والمدرسة ، لتنمية الاستعدادات النفسية

الصحية التي تجعلهم مهيئين لحسن الخلق في مراحل حياتهم التالية .

والاستعدادات النفسية الصحية التي تنمو في الطفولة والمراهقة لا تعمل أتوماتيكيا في الرشد ، وتجعل الشخص حسن الخلق ، لأن حسن الخلق يتطلب سلوكيات ارادية اختيارية ، يأتيها الإنسان بإرادته ، وهو مسئول عن مجاهدة نفسه ، وإلزامها بعمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وكل شخص مهما كانت استعداداته النفسية التي خرج بها من الطفولة والمراهقة ، قادر على أن يكون حسن الخلق بجهده ، ومثابرته على مجاهدة نفسه وضبطها والسيطرة على انفعالاته وشهواته . فكل نفس قابلة لاكتساب حسن الخلق . قال الإمام الغزالي « قد يظن البعض أن الخُلق لايمكن تغييرها . وهذا ظن خاطىء ، لأنه كل الأخلاق يمكن تعديلها ، لكن بعض الطباع (أى الاستعدادات) سريعة القبول للصلاح وبعضها صعبة . ومع هذا يمكن إصلاحها بالرياضة النفسية لرد الشهوة إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط والتفريط وحمل النفس على الأعمال الجالبة لحسن الخلق» . (الغزالي ، ١٩٦٧) فرياضة النفس وسيلة الإنسان في تعويدها السلوكيات الحسنة ، وتدريبها على تصحيح أفكارها ومشاعرها .

« رياضة النفس »

تهدف رياضة النفس إلى جعلها تفكر في الحياة بطريقة منطقية واقعية، تنمي فيها أفكار ومشاعر السعادة ، منها الرضا والتفاؤل والثقة والمحبة ، والتسامح والألفة والعفو ، وحسن الظن بالنفس والناس والحياة . فهذه الأفكار والمشاعر أساس الصحة النفسية ، ومصدر السعادة ، ومنبع الأعمال الجالبة لحسن الخلق . ويمتد تأثير هذه الأفكار والمشاعر إلى حفظ الصحة الجسمية والوقاية من الأمراض وسرعة الشفاء منها . فقد تبين من دراسات عديدة أنها تنشط أجهزة المناعة في الجسم ، فتعمل بأقصى وسعها في مقاومة الأمراض . فمن دراسة في جامعة هارفارد قام بها دافيد ماكليلاند على طلبة من الجامعة شاهدوا أفلاما فيها مشاعر حب ومودة وصداقة ، فوجد زيادة في نشاط جهاز المناعة ضد البرد *Immunoglobulin (IGA)* وانتهى إلى أن أجهزة المناعة تعمل بكامل وسعها عندما يكون تفكيرنا واضحا ، ومشاعرنا مفرحة، وانفعالاتنا سارة **(Pearsall, 1987)** وتأيدت هذه النتيجة في دراسة نيقولاس هول **Nicholas Holl** بالمركز الطبي بجورج وشنطون ، ووجد زيادة في خلايا المناعة لايمفيت **Lymphocet** وفي نشاط الغدة التيموسية في إفرازها لهرمون تيموسين ألفا (أ) **Thymosin Alpha 1** ، الذي يسهل عمل أجهزة الماعنة في إفراز خلايا « ت » ، و « ت » المساعدة عند مرضى السرطان ، الذين دربوا على تنشيط التخليل والتفكير المنظم والمشاعر الطبية نحو الحياة.(الكيلانية ، ١٩٨٦) .

ويتفق علماء النفس قديما وحديثا على

أهمية ترييض النفس في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، والتجاوب معها ، وتحويلها إلى عزم وإرادة وعمل ، وفي التخلص من أفكار ومشاعر الشقاء والقلق . وافترض الإمام الغزالي — رحمه الله — وجود جهازين للخواطر مسئولين عن أفكارنا ومشاعرنا ، **جهاز الإلهامات** : يولد أفكار ومشاعر السعادة ، **وجهاز الوساوس** : يولد أفكار ومشاعر الشقاء (السخط والتطير والحقد والحسد والعداوة) . وتهدف رياضة النفس إلى تنمية جهاز الإلهامات ، وقمع جهاز الوساوس بالتدريب على التفكير الصحيح ، وتوليد الأفكار الطيبة والمشاعر السارة ، والتعود على السلوكيات الجالبة لحسن الخلق . وتقوم هذه الرياضة على المداومة على ذكر الله ، والسيطرة على الشهوات ومجالسة أهل الخير ، والامتناع عن مجالسة رفاق السوء ، والتخلص من الوساوس . فقمع جهاز الوساوس ينشط جهاز الإلهامات ، ويجعل الذهن مهيأ لاستقبال أفكار ومشاعر السعادة (الغزالي ، ١٩٦٧) .

وافترض علماء المناعة النفسية في العصر الحديث وجود جهاز ب — أ — فيتر *B—A— FITER System* يتكون من الاعتقادات *Believing* والاتجاهات *Attitudes* والمشاعر *Feelings* والآمال *Imaginations* والتفكير *Thinking* والخبرات *Experiences* والذكريات *Remembers* ويعمل هذا الجهاز بأربعة أنماط : اثنان منهما يولدان أفكار ومشاعر الشقاء والقلق والتوتر هما : **النمط الغضوب** *Hot style* يضم أفكار ومشاعر الغضب والسخط والعجلة والعداوة والحسد والحقد ، **والنمط اليئوس** *Cold style* يضم أفكار ومشاعر الذنب والعجز والانهزامية واليأس . أما النمطان الآخران فيولدان أفكار ومشاعر السعادة وهما : **النمط الصبور** *Warm style* يضم أفكار التحمل والصبر والشجاعة والعفة والحكمة ، **والنمط الودود** *Cool style* يضم أفكار التسامح والرضا والثقة والتفاؤل والمودة . وتهدف رياضة النفس إلى التحكم في عمل جهاز ب — أ — فيتر ، وتحويل أفكاره ومشاعره من النمط الغضوب إلى النمط الصبور ، ومن النمط اليئوس إلى النمط الودود ففي هذه الرياضة تطعيمات نفسية *Psycho-Vaccinations* تنشط جهاز المناعة النفسية .

المناعة النفسية

المناعة النفسية *Psycho-immunity* مفهوم فرضي ، يقصد به قدرة الشخص على مواجهة الأزمات والكروب ، وتحمل الصعوبات والمصائب ، ومقاومة ما ينتج عنها من أفكار ومشاعر غضب وسخط وعداوة وانتقام ، أو أفكار ومشاعر يأس وعجز وانهزامية وتشاؤم كما تمد المناعة النفسية الجسم بمناعة إضافية *Superimmunity* تنشط أجهزة المناعة في الجسم . وهذا يجعل دراسة المناعة النفسية ومعرفة طبيعتها ، وعوامل تنشيطها ضروريا في تنمية الصحة النفسية .

وتقسم المناعة النفسية إلى ثلاثة أنواع :

(أ) **مناعة نفسية طبيعية** : وهي مناعة ضد التأزم والقلق ، موجودة عند الإنسان في طبيعة تكوينه النفسي ، الذي هو محصلة التفاعل بين الوراثة والبيئة . فالشخص صاحب التكوين النفسي الصحي ، يتمتع بمناعة نفسية طبيعية عالية ضد الأزمات والكروب ، وعنده قدرة عالية على تحمل الإحباط ومواجهة الصعاب وضبط النفس .

(ب) **مناعة نفسية مكتسبة** : وهي مناعة ضد التأزم والقلق ، يكتسبها الإنسان من الخبرات والمهارات والمعارف التي يتعلمها من مواجهة الأزمات والصعوبات السابقة . حيث تعتبر هذه الخبرات والمهارات والمعارف تطعيمات نفسية ، تنشط جهاز المناعة النفسي وتقويه . وهذا يجعل تعرض الإنسان للإحباط والصعوبات والعوائق المحتملة مفيدا في تنمية قدرته على التحمل ، وضبط النفس ، وفي اكتسابه الخبرات ، التي تنشط المناعة النفسية عنده .

(جـ) **مناعة نفسية مكتسبة صناعيا** : وهي تشبه المناعة الجسمية التي نكتسبها من حقن الجسم عمدا بالجرثومة المسببة للمرض ، بعد الحد من خطورتها ، وتبقى مناعتها مدة طويلة ، وتسمى «مناعة مكتسبة فاعلة» (الكيلاني ، ١٩٨٦) . وكذلك المناعة النفسية المكتسبة صناعيا يكتسبها الإنسان من تعرضه عمدا لمواقف مثيرة للقلق والتوتر والغضب المحتملة ، مع تدريبه على السيطرة على انفعالاته وأفكاره ومشاعره ، وتعويده على طرد وساوس القلق والجزع والغضب وإبدالها بأفكار ومشاعر مفرحة في هذه المواقف .

وهذا ما يهدف إليه العلاج السلوكي بالغمر *Flood therapy* والعلاج بالتحضين المنظم والعلاج بالتقليد وغيرها (عزب ، ١٩٨١).ومع أن المناعة النفسية بأشكالها الثلاثة تعتمد على ما لدينا من أفكار ومشاعر لا تدخل تحت إرادتنا ، فإننا نستطيع تنميتها وتنشيطها من خلال تعديل طريقتنا في التفكير ، وتحسين سلوكياتنا الإرادية ، وتعويد أنفسنا على القيام بالأعمال الجالبة لحسن الخلق . تعديل أعمالنا الإرادية يؤدي — كما قال وليم جيمس — إلى تحسين أفكارنا ومشاعرنا التي ليست تحت إرادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

تنشيط المناعة النفسية

يعتمد تنشيط المناعة النفسية على إرادة صاحبها ، وعزمه على تصحيح طريقته في التفكير ، وجهوده في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرد أفكار ومشاعر الشقاء واليأس ، من خلال تجاوبه مع جهاز الإلهامات ، وعدم تجاوبه مع جهاز الوساوس ، اللذين افترضهما الغزالي ، أو من خلال ضبط وتوجيه جهاز ب — أ — فيتر الذي افترضه علم المناعة النفسي .

وسواء أخذنا بفرض الإمام الغزالي أو

بفرض علم المناعة النفسي ، فسوف نصل إلى العديد من العمليات النفسية الإرادية ، التي تنشط المناعة النفسية وتقويها ، والتي يجب على كل شخص أن يدرب نفسه عليها ، ويلزمها بها ، حتى يتعود عليها ، وينمو جهاز المناعة النفسي عنده ، ويتمتع بالصحة النفسية والجسمية .

ومن الصعب حصر جميع عمليات تنشيط المناعة النفسية ، فهى عمليات كثيرة متداخلة ومترابطة ، يتعذر الفصل بينها . ونكتفي بمناقشة أهمها وأكثرها شيوعا وهى :

١ ــ الرضا وترك السخط .
٢ ــ التفاؤل وترك التشاؤم .
٣ ــ الصبر وترك الجزع .
٤ ــ الحب وترك العداوة .
٥ ــ العفو وترك الانتقام .
٦ ــ الصدق وترك الكذب .
٧ ــ الذكر وترك الغفلة .
٨ ــ عمل الواجبات وترك الانحرافات

(١) الرضا وترك السخط:

الرضا عملية نفسية سهلة ، إذا كانت الأمور كما نريد ، وصعبة إذا كانت على غير ما نريد ، وعلى الإنسان أن يُرضّى نفسه في كل الأحوال ، حتى يحميها من مشاعر السخط والضجر والسأم والملل ، والعجز والانهزامية . فالرضا عملية نفسية إرادية مصدر سعادة وعلامة صحة . وقد أشار رسول الله ﷺ إلى أن الراضي أغنى الناس بأفكاره ومشاعره الطيبة فقال: «**أرض بما قسمه الله لك تكن أغنى الناس**»[(٢)] .

«فالخير في الرضا ــ كما كتب عمر بن الخطاب لأبى موسى الأشعري ــ فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر» فالرضا فضل من الله يجعل الإنسان نشطا مرتاحا في حياته اليومية . وقد اعتبره عبد الواحد بن زيد «باب الله الأعظم ، وجنة الدنيا ، ومستراح العابدين» (المقدسي ، ١٩٨٣ : ٣٥٢) .

ويشمل الرضا مجالات الحياة . فمن الرضا قبول الإنسان لقدراته وإمكاناته وصحته ولون بشرته وطوله ومظهره . وقبوله لأسرته وممتلكاتها ، فيرضى الزوج عن زوجته وأولاده ، وترضي الزوجة عن زوجها وأولادها . فالرضا الأسرى مصدر تماسك الأسرة وترابطها وسعادة أفرادها .

والرضا عن العمل وتقبل مسئولياته وظروفه ، من أهم عوامل الصحة والوقاية من الأمراض . فمن دراسة لبارماك على طلبة من الجامعة طلب منهم عمل أشياء مملة ، لايرغبون فيها ، لاحظ عليهم السأم والتعب والإرهاق والرغبة في النوم ، وشكى بعضهم من الصداع وآلام في العيون والمعدة . ومن فحصهم طبيا وجد ارتفاع في ضغط الدم ، وانخفاض في استهلاك الاكسجين في خلايا الجسم . وعندما أعاد بارماك التجربة وطلب من الطلبة عمل أشياء يحبونها ، تغيرت حالتهم النفسية والجسمية وظهرت عليهم مظاهر الارتياح.(كارنيجي ، ١٩٨٧)لذا كان

على الإنسان أن يرضى بعمله أو يُرضّي نفسه به ، فإن لم يستطع فعليه أن يغيره من أجل صحته النفسية والجسمية .

ويشمل الرضا أيضا تقبل الحياة ، والاستمتاع بها ــ في حدود ما أمر به الله ــ واستحسان ما فيها من نعم وجمال وخير . فمن دراسة على أشخاص فرحين بالحياة ، وجد زيادة في إفراز اللعاب ومواد أخرى في الجسم تساعد على الشعور بالارتياح *(Pearsall, 1987)* . ووُجد في دراسة أخرى أن الفرح والضحك يقويان عضلات القلب ، ويسهلان عملية الهضم ، ويخفضان ضغط الدم ، ويحميان من أمراض سكوسوماتية كثيرة *(Hoffman. 1977)* . وفي دراسة ثالثة وُجد أن الشباب الراضين عن الحياة ، المتقبلين لها ، أكثر نضارة وحيوية وأقل عرضة للأمراض الجسمية **(Hoffman 1977)**.

والرضا في الكروب والمحن والمصائب ، يحتاج إلى جهد في ترضية النفس بها ، باعتبارها أمور محتومة، لا تدخل تحت إرادتنا ولا نملك تغييرها ، وهى نافذة رضينا أم لم نرضى . «فالأمر هكذا ولا يمكن أن يكون غير ذلك» كما جاء في مخطوط قديم في كاتدرائية أمستردام . وعلينا قبول الأمر الواقع والرضا به ، والتكيف معه حتى لانهدم حياتنا بالثورة والسخط (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٨٣) .

وقد أعطى الإسلام للكروب والمصائب والنوازل معنى ، وجعل للرضا بها هدفا ، فاعتبرها امتحانا وابتلاء وقضاء من الله ، وجعل في ترضية النفس بها عبادة . فمن الايمان الرضا بالقضاء خيره وشره .

والمصائب وإن كانت تؤلمنا وتؤذينا وتحرمنا ، ففيها خير آجل أو عاجل ، لايدركه المصاب بها . قال تعالى : **﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾**[٣] فالمؤمن يجد في المصائب والنوازل دليلا على حب الله له ، فيرضى بها ويقبلها. قال رسول الله ﷺ : **«ما قضى الله لمؤمن من قضاء إلا كان خيرا له»** وقال : **«إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضا ومن سخط فله السخط»**. فمن يدرك هذا المعنى ويعيه، يجتهد في ترضية نفسه بالمصائب والنكبات ، ويستقبلها بفرح واستبشار ، يطرد عن نفسه السخط والجزع .

ومن أفضل درجات الرضا ، رضا الإنسان عن ربه . ففيه توكل على الله وثقة فيه ، وطاعة لأمره ، وتسليم بقضائه . فالرضا عن الله يشغل الذهن بأفكار ومشاعر السعادة ، التي تعطي للإنسان قوة وأمنا وطمأنينة ، لايحصل عليها من أى مصدر آخر . فمن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ، ويرضى بما قسمه له كما قال رسول الله ﷺ .

ولا يتناقض الرضا مع الطموح ، والرغبة في التقدم ، والتطلع إلى الأحسن ،

لأن الشخص الراضي عن الله وعن النفس والناس والحياة شخص نشيط مثابر، حريص على ما ينفعه وينفع الناس، مدفوع إلى التفوق في الدراسة إذا كان طالبا، وإلى الترقي والإبداع وزيادة الإنتاج إذا كان عاملا أو موظفا، راغب في الارتقاء بحياته الأسرية والاجتماعية. فالرضا ليس وقوفا عند القليل، وزهدا في الكثير مع القدرة عليه. وليس عزوفا عن التقدم وانصرافا عن الزيادة في الخير. فكل شخص مطالب بتنمية نفسه، وتحسين حياته بالتنافس في عمل ما ينفعه في الدنيا والآخرة، فإذا نجح شكر ربه، وإذا فشل ثابر وجاهد من أجل النجاح بدون سخط أو ضجر، وإذا لم يوفق لا يلوم نفسه كثيرا على الفشل، ويستفيد منه في تغيير أهدافه، وتعديل سلوكياته، بما يناسب قدراته وظروفه. فمثلا لو أن شابا فشل في الدراسة زاد جهوده وثابر من أجل النجاح فإذا لم يوفق، غير مجال دراسته أو تحول إلى التدريب المهني بدون سخط ولا تذمر *(Hoffman, 1977:123)*.

(٢) التفاؤل وترك التشاؤم

يقصد بالتفاؤل توقع النجاح والفوز في المستقبل القريب، والاستبشار به في المستقبل البعيد. وأعلى مراتب التفاؤل توقع الشفاء عند المرض، والنجاح عند الفشل، والنصر عند الهزيمة، وتوقع تفريج الكروب ودفع المصائب وزوال النوازل عند وقوعها. فالتفاؤل في هذه المواقف عملية نفسية إرادية تولد أفكار ومشاعر الرضا والتحمل والأمل والثقة، وتطرد أفكار ومشاعر اليأس والانهزامية والعجز.

فالمتفائل يفسر الأزمات تفسيرا حسنا، يبعث في نفسه الأمن والطمأنينة، وينشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية. وهذا يجعل التفاؤل طريق الصحة والسلامة والوقاية من الأمراض *(Pearsall, 1987)*

ويتفق علماء الصحة النفسية على ضرورة أن يعيش الإنسان يومه متفائلا حتى في الظروف الصعبة، ولا يقلق على المستقبل. وفي أمريكا يطردون قلق التشاؤم بقانون الاحتمالات، فلكل مشكلة احتمالات في حلها، وعلى الإنسان أن يجهز نفسه لأسوأ الاحتمالات، ثم يحاول تحسين هذا الأسوأ بهدوء وتعقل. ولكل مصيبة احتمال في حدوثها، فلا يقلق إذا كانت احتمالاتها قليلة. قال كارنيجي.. اكتشفت أن ٩٠٪ من عوامل تشاؤمي لن تحدث، فتفاءلت. فمثلا كنت أخاف من أن أموت بصعق البرق، فعلمت أن احتمالات موتى بسببه ١:٣٥٠٠٠٠، وكنت أخاف أن أدفن حيا، فوجدت أن احتمالات حدوث ذلك ١:١٠ ملايين، وهكذا فإن تطبيق قانون الاحتمالات يجعلنا نتفاءل ولا نقلق. (كارنيجي، ١٩٨٧ : ٨٢).

ويعطي الإسلام للتفاؤل معنى نفسيا وروحيا أفضل من المعنى الذى أعطاه قانون الاحتمالات. فتوقع أسوأ الاحتمالات يناقض التفاؤل، وتوقع المصائب التي تزداد احتمالات حدوثها تشاؤم. وقانون

الاحتمالات لايطرد الخوف من الإصابة بالسرطان والإيدز وحوادث السيارات والاغتصاب لأن احتمالات حدوثها في أمريكا كبيرة .

أما الإسلام فقد جعل التفاؤل مرتبطا بالثقة في الله والرضا بقضائه ، فلن يصيب الإنسان إلا ماكتبه الله له ، فلا يستبطىء الرزق ، ولايستعجل النجاح ، ولا يقلق على المستقبل . فكل إنسان لن يخرج من هذه الدنيا حتى يستوفى رزقه وأجله . قال رسول الله ﷺ : «**واعلم أن الأمة إذا اجتمعوا على أن ينفعوك بشىء لم ينفعوك إلا بشىء قد كتب الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشىء لم يضروك إلا بشىء قد كتب الله عليك**»[٤]. وهذا ما يجعل المؤمن متفائلا حتى في الظروف الصعبة، لأنه يتوكل على الله ، ويثق في عدله، ويطمئن إلى حكمته. فتفاؤل المؤمن قائم على أساس « لن يصيبنا إلا ما كتبه الله لنا » .

ولا يتناقض التفاؤل مع الاجتهاد والمثابرة في مواجهة الأزمات ومقاومة الصعوبات . فالمتفائل يأخذ بالأسباب ، ويجتهد في تحصيلها ، ويتوقع النجاح ، لأنه فَوَّض أمره إلى الله ، ويثق في أنه لايضيع أجر من أحسن عملا . والتفاؤل ليس تقاعسا ، ولا تواكلا ولا كسلا مع توقع النجاح . فالسماء لاتمطر ذهبا ولا فضة كما قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

(٣) الصبر وترك الجزع:

يقصد بالصبر تحمل الإحباط دون قلق ، ومواجهة المكاره دون جزع ، وتقبل المصائب دون هلع . وقد عرفه ابن القيم الجوزية «بحبس النفس عن الجزع ، وحبس اللسان عن الشكوى ، وحبس الجوارح عن التشويش» (ابن القيم ، ١٩٨٣ : ١١٥) .

ويتضمن الصبر الرضا والتفاؤل ، فمن يصبر على ما يكره من المصائب يرضى ويحتسب ، وينظر إليها نظرة تفاؤل ، ويفسرها تفسيرا يبعث الثقة والأمل والتحمل . فقد تبين من دراسات كثيرة أن سبب الانهيارات النفسية والأمراض الجسمية في المصائب ليست من شدتها وقسوتها ، لكن من عدم الصبر عليها وسوء التفكير فيها ، والجزع منها *(Pearsall, 1987)* .

ومن المصائب التي يتعرض لها الانسان ، المرض وزوال الصحة ، وفَقْد الولد أو الوالد أو الزوجة أو الصديق ، وهلاك الأموال ، والفشل في العمل أو الدراسة ، والإحباط في تحقيق الأهداف والحرمان من اشباع الحاجات ، والتعرض للأذى من الناس . فالصبر في هذه المواقف عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر اليأس والعجز والجزع والانهزامية عند المصيبة أو الكارثة إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل ورضا وثقة وتفاؤل ، فتتحول ردود أفعاله اليئوسة *Cold reactions* إلى ردود أفعال ودودة متفائلة *Cool reactions* فمن يصبر — كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام : « **يُصبِّره الله ، وما**

أعطى أحد عطاء خيرا وأوسع من الصبر »[٤] .

وتقوم ديناميات تصبير النفس في النوازل والشدائد على الآتي :

١ ـــ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يُصَبِّر نفسه في النوازل ، فالصبر من خصائص الراشدين العاقلين . ولا يتصور من الحيوانات ، ولا يطلب من الأطفال ، ولا يتوقع من المتخلفين عقليا ولا من المجانين .

٢ ـــ طبيعة الحياة الدنيا فهى دار عمل وتعب وشقاء ، لاتأتي فيها الرياح بما تشتهي السفن دائما . فكل إنسان يتعرض للفشل والإحباط ، ويواجه الأزمات والكروب في النفس والأهل والمال والعمل ، وعليه أن يعود نفسه على الصبر والتحمل في هذه المواقف . فالمصائب أمور لانقدر على تغييرها ، ولا يمكننا عمل شيء معها . فهى نافذة لا محالة . والعاقل مَنْ يتعامل معها بواقعية ، ويتقبلها ويرضي بها ، فيحمي نفسه من القلق والتوتر والاضطراب .

٣ ـــ إدراك الإنسان أن مصائب غيره أشد من مصائبه ، فيرضي بها ، ويصبر عليها . قال رجل فقير : «كنت جزعا مهموما ، لأني لا أملك حذاءً جديدا ، وعندما شاهدت في الشارع رجلا بدون أقدام ، حمدت الله ، وذهب عني الجزع» (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

٤ ـــ ادراك الانسان لما حقق من نجاح في مجالات كان يمكن أن يفشل فيها ، وما لديه من نعم كان يمكن أن يصاب فيها ، فيعلم أن ما نجح فيه أفضل مما فشل ، ما لديه من نعم أفضل مما أصابه ، فيصبر ويرضى . فإذا كانت المصيبة خسارة في مال فيحمد الله أنها لم تكن في نفسه أو أهله ، وإن كانت في مرض فيحمد الله أنها لم تكن في عقله أو في دينه .

٥ ـــ وعى الإنسان بالمعنى النفسي والروحي الذي أعطاه الإسلام للمصائب والكروب ، فقد اعتبرها ابتلاء من الله ، وامتحانا لعباده ، وجعل تصبير النفس عليها عبادة وتقربا إلى الله . وهذا مايدفع المؤمن إلى تكريس جهوده للنجاح في هذا الامتحان ، فيرضي بالكوارث ، ويقبل المصائب ، ويتحمل الاحباطات دون سخط أو قلق أو توتر أو حط من شأن الذات .

فتصبير النفس على ما تكره بدون إيمان بالله قائم على الرضا بالعجز عن تغيير الأمر الواقع ، وفيه استسلام للقدر المحتوم ، بهدف تخفيف التوتر والقلق الناتج عن عدم الرضا والشعور بالعجز . أما تصبير النفس على ما تكره تعبدا وتقربا إلى الله فقائم على الرضا بقضاء الله ، واستسلام لقدره ، وطرد لمشاعر العجز والانهزامية ، لأن المؤمن يعتقد أن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر ، فكان خيرا له ، وإن أصابته ضراء صبر ، فكان خيرا له[٥]

فإضافة البعد الروحي لعملية تصبير النفس تجعل لتحمل التعب والأذى والحرمان والآلام في المصائب والاحباطات أربعة أهداف سامية ، تعطي للصبر تأثيرا نفسيا إيجابيا في تنمية الصحة النفسية عند الصابرين المحتسبين . ونلخص هذه الأهداف في الآتي :

أ ــ الحصول على حب الله لأن الله إذا أحب قوما ابتلاهم[٦] .

ب ــ الإثبات العملي لقوة الإيمان بالله ففي الابتلاء بالمصائب تمحيص للإيمان . قال تعالى : ﴿**أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون ، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين**﴾[٧] .

جـ ــ محو الذنوب وحط الخطايا «فما من مسلم يصيبه أذى شوكة وما فوقها إلا كفَّر الله له بها من خطاياه»[٨] .

د ــ الاستبشار بالثواب العظيم في الآخرة الذي ينتظر الصابرين في الدنيا . قال تعالى : ﴿**ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ، ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين * الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون * أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولـــــئك هم المهتدون**﴾[٩] .

(٤) الحب وترك العداوة :

يتفق علماء النفس على أن حب الإنسان للناس نابع من حبه لنفسه ، وحبه لنفسه نابع من حب الناس له ، فالعلاقة بين حب النفس وحب الناس علاقة تأثير متبادل ، فمَنْ يحب نفسه يقدر على حب الناس ، ومَنْ يحب الناس يحبه الناس ، ومَنْ يحبه الناس يحب نفسه وهكذا .

وحب الإنسان لنفسه نوعان :

١ ــ حب مرضى : فيه أنانية ونرجسية وغرور ، وتكبر وعُجْب وعجب ، وهو مصدر فساد ، وشقاء ، لأنه حب مبالغ فيه ، وقد يكون رد فعل عكسي لمشاعر النقص وعدم الكفاءة ، فيصبح حيلة نفسية دفاعية ، تخفي مشاعر الذنب والقلق والعداوة تجاه الذات ، ويكون دليلا على وهن الصحة النفسية .

٢ ــ حب صحي : وفيه رضا عن الذات ، وتقبل لها ، وثقة فيها ، يدفع إلى تنميتها وتزكيتها وحمايتها ، ويدل على الصحة النفسية ، لأنه مصدر حب ومنبع كل ثقة وتقبل .

وحب الإنسان للآخرين أعلى من حبه لنفسه ، لأن فيه عطاء وتضحية وغيرية . وهو نوعان :

١ ــ حب طبيعي : وهو عملية نفسية لا إرادية فيه إشباع لدوافع وميول فطرية ، تدفع الإنسان نحو مَنْ يحب ، مثل حب الآباء للأبناء وحب الأديب للأدب ، والشاعر للشعر ، وحب الجمال والخير وغيرها .

٢ ــ حب تطبُّع : وهو عملية نفسية إرادية ، يتم فيها ترضية النفس بالناس ، وتنمية ثقتها فيهم ، وتقبلها لهم ، حتى تحبهم . وهو عملية سهلة إذا كان فيهم

ما نحب ، وصعبة جدا إذا كان فيهم ما نكره . من هذا الحب حب الزوج لزوجته ، والأبناء للآباء ، والصديق لصديقه ، وحب الجيران والأهل والزملاء في العمل ، وحب الناس جميعا . وأعلى من هذا كله حب الإنسان لربه ، لأنه منبع كل حب ومصدر كل عطاء .

وتعويد النفس على حب الآخرين مفتاح سعادتها وسعادة غيرها ، ومصدر تماسك المجتمع ، وتنمية الحياة . فمن يُحِبْ يُحَب ، ويشعر بالأمن والطمأنينة والتقدير والاستحسان والكفاءة . فالحب المتبادل يشبع حاجات نفسية واجتماعية وجسمية للمحب والمحبوب . وذهب علماء المناعة النفسية إلى أن مشاعر المودة والمحبة تنشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، وتنمي القدرة على مواجهة الأزمات ومقاومة الأمراض . *(Pearsall, 1987)* .

وسبق الإسلام علم النفس الحديث في الدعوة إلى حب الإنسان لأخيه ، وأضاف إلى أبعاده النفسية والجسمية والاجتماعية بُعْداً روحيا . فجعل من الإيمان أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه[١٠] وشبه الرسول المسلمين في توادهم ومحبتهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو ، سهر الباقون على راحته وحمايته[١١] .

وجعل الإسلام لهذا الحب هدفا ، يدفع إلى الإخلاص فيه ، فربطه بحب الله وبالرضوان في الآخرة . قال الله تعالى في حديث قدسي : «**حقت محبتي للمتحابين فيّ ، وحقت محبتي للمتواصلين فيّ ، وحقت محبتي للمتناصحين فيّ ، وحقت محبتي للمتزاورين فيّ ، وحقت محبتي للمتباذلين فيّ . المتحابون فيّ على منابر من نور يغبطهم بمكانهم النبيون والصديقون والشهداء**»[١٢] . ومن السبعة الذين يظلهم بظله يوم القيامة «رجلان تحابا في الله ، اجتمعا عليه ، وتفرقا عليه»[١٣] . وقال عليه السلام : «**والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا . ألا أدلكم على شيء إن فعلتموه تحاببتم . أفشوا السلام بينكم**»[١٤] .

ومن علامات حب الإنسان للناس أن يعيش معهم ويخالطهم ، ويهتم بأمرهم ، ويعمل من أجلهم ، ويتعاون معهم ، ويقضي حوائجهم ، ويدفع عنهم الأذى . وأفضل من هذا أن يؤثرهم على نفسه ، ويحسن إليهم ، ولا ينتظر منهم جزاء ولا شكورا ، فلا يغضب إذا جحدوا فضله ، ولا يحزن إذا نكروا جميله ، لأنه عمل ما عمل لهم ابتغاء مرضاة الله . قال تعالى في وصف الأبرار ﴿**ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا**﴾[١٥] . وهذا ما يجعل حب الانسان لأخيه الإنسان حبا خالصا مستمرا في كل الظروف والأحوال . وقد جمع الرسول ﷺ كل علامات حب الإنسان لأخيه الإنسان فقال : «**أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور يدخله على المسلم**

أو يكشف عنه كربة أو يقضي عنه دينا ولإن أمشي مع أخي في حاجة أحب إلى من أن أعتكف في هذا المسجد (مسجد المدينة) شهرا »(١٦) .

وعظّم الإسلام إخلاص الانسان في حبه لأخيه فيحبه لله وفي الله وجعل جزاء هذا حب الله له .

(٥) العفو وترك الانتقام:

يتعرض كل إنسان في تفاعله الاجتماعي للإساءة والظلم والجهالة والإفك والبهتان من الآخرين ، أو يتعرض للصد والمنع والإحباط منهم ، ويشعر بالإهانة وتهديد تقدير الذات ، وتتولد لديه مشاعر التوتر والقلق والظلم ، وتثير فيه ردود فعل غاضبة *Hot reactions* فيعتدي وينتقم ويحقد ويحسد ، أو ردود فعل يائسة *Cold reactions* ، فيعجز وينهزم ويقنط ، وهى ردود فعل مؤلمة تؤذيه نفسيا واجتماعيا وجسميا (محمد ومرسي ، ١٩٨٦) *(Pearsall, 1987)* .

وعندما يعفو الإنسان عمن ظلمه ، ويصفح عمن أساء إليه ، ويتسامح مع من اعتدى عليه ، فإنه يقوم بعملية نفسية إرادية ، تتضمن ضبط النفس ، وتحويل مشاعر وأفكار العداوة والانتقام إلى مشاعر وأفكار مودة ومحبة نحو المعتدي أو الظالم ، فتتحول ردود الفعل من النمط الغضوب إلى النمط الصبور المحتمل *Warm style* أو من النمط اليئوس إلى النمط الودود المسالم *Cool style* ، وهى ردود فعل صحية ، تُنَشِّط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، فالعفو والصفح والتسامح تفيد صاحبها قبل أن تفيد من عفا عنهم . قال رسول الله ﷺ : « **مازاد الله عبدا بعفو إلا عزا** »(١٧) .

ففي العفو طمأنينة ومودة ، وشرف للنفس ورفعة لها عن ذل الانتقام ، فالخبرة الدارجة في الحياة اليومية تثبت لنا أن ما انتقم أحد لنفسه إلا ذل (ابن قيم ، ١٩٨٢)(١٨) .

ويقوم العفو عن الناس على التحمل والثقة بالنفس وبالناس ، والحكمة وقوة الإرادة . قال رسول الله ﷺ : « **ليس القوى بالصرعة ولكن القوى من ملك نفسه عند الغضب** »(١٩) .

ولا يكون امتلاك النفس عند الغضب إلا عند القدرة على الانتقام وعدم التجاوب مع أفكار ومشاعر « رد العدوان بالعدوان » والامتناع عن الحاق الأذى بالمعتدي .

ويتم العفو عن الناس على ثلاثة مستويات :

١ ـــ **كظم الغيظ** : عملية نفسية فيها غضب من الإساءة ، وامتناع إرادي عن الانتقام من المسيء ، وتحويل مشاعر الغيظ إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل . فكظم الغيظ ليس حبسا للغضب في النفس ، لكنه إعلاء له ، وتصريفه في ابتغاء مرضاة الله وهو هدف صحي نفسيا .

٢ـــ **الصفح عن الإساءة** : عملية نفسية فيها تقبل إساءة المسيء وتحملها ، فلا نغضب منها ولا نشعر بالإهانة منها ، ونصفح عنه دون توتر أو قلق ، فالصفح عن الإساءة أفضل نفسيا من كظم الغيظ .

٣ ــ **الإحسان إلى المسيء** : عملية نفسية أعلى من الصفح ، وتقبل الإساءة والمسيء ، لأن فيها عطاء ، ومودة ومحبة للمسيء ، وإحسان إليه ، ودعاء له . فالإحسان إلى المسيء عملية نفسية راقية لايقدر عليها إلا من قوى إيمانه ، وصفت نفسه ، وسما تفكيره . وقد دعت إليه الأديان السماوية ، فمن وصايا المسيح عليه السلام «أحبوا أعداءكم ، وباركوا من يلعنكم ، وعاملوا من يكرهكم معاملة حسنة ، وصلوا من أجل من يسيء إليكم ، ويضطهدكم» .

وأعطى الإسلام للعفو عن الناس معنى ، وجعل له هدفا ، فأمر به ودعا إليه وشجع عليه . قال تعالى : ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس . والله يحب المحسنين**﴾[٢٠] وقال سبحانه أيضا : ﴿**لاتستوى الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم**﴾[٢١] وقال الرسول ﷺ : «**ألا أنبئكم بما يشرف البنيان ، ويرفع الدرجات ؟ قالوا نعم يا رسول الله** . قال : **تحلم عمن جهل عليك ، وتعفو عمن ظلمك ، وتعطي من حرمك ، وتصل من قطعك**»[٢٢]

فالايمان ــ كما قال الشيخ محمد الغزالي ــ يقوم على السماحة والحلم وترك طلب الهلاك للمخطئين ، والتخلي عن السعي للانتقام من المعتدين (الغزالي ، ١٩٧٠) **لأن الإيمان ينزع من النفوس الغل والحقد ، ويجعلها هينة لينة رقيقة ، يسبق حلمها غضبها ، وتغلب حكمتها انفعالاتها .**

(٦) تحري الصدق وترك الكذب:

يعد تحري الصدق في القول والعمل[٢٣] دعوة دينية أخلاقية بل أضحت مطلبا نفسيا وجسميا واجتماعيا . بعد ماتبين من دراسات كثيرة أن تحري الصدق ينشط أجهزة المناعة الجسمية والنفسية ، والكذب يثبطها ويضعفها . ودعا المعالجون النفسيون والأطباء والمرشدون التربويون إلى الصدق في القول والعمل ، واعتبروه علامة جيدة على الصحة النفسية ، بينما اعتبروا الكذب من عوامل وهن الصحة النفسية والجسمية . فصدق الإنسان مع الله ومع النفس والناس عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر الشجاعة والكفاءة والثقة والرضا والحب والتفاؤل . أما كذبه فعملية نفسية إرداية ، تتضمن أفكار ومشاعر الذنب ، والعجز وعدم الكفاءة ، والتوتر والقلق وسوء الظن . وقد توصلت المدرسة السلوكية المعرفية *The Cogmitive behavior school* إلى أن الصدق والأمانة والإخلاص تخفف القلق والتوترات ، وتزيل الاكتئاب . وبينت دراسات أخرى أن عدم الصدق في التعبير عن الانفعالات من العوامل المرتبطة بظهور السل والسرطان . ووجد في دراسات ثالثة أن الكذب حتى في المزاح يحدث تغيرات

بيولوجية وفسيولوجية ، تؤثر على الجسم ، وتظهر في رسومات كشف الكذب *Polygraphs lie Detector* .

وانتهى بارسيل من دراساته في علم المناعة النفسية إلى أن الصدق صحة والكذب مرض وقال : «تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه ، فعاقبته خير في كل الأحوال» *(Pearsall, 1987:307)* .

والصدق من الناحية الاجتماعية يرفع صاحبه بين الناس ، ويجعله موضع ثقتهم وحبهم وتقديرهم ، ويعلي مكانته الاجتماعية ، ويشبع له الكثير من الحاجات النفسية والاجتماعية ، ويشعره بالأمن والكفاءة في علاقته بالناس . وهذا مايجعل أهل الصدق والتصديق سعداء ، وأهل الكذب والتكذيب أشقياء (ابن قيم ، ١٩٧٠ : ٢٩) .

ورفع الإسلام مكانة الصدق بين الفضائل ، وربطه بالإيمان ، وجعل في تحريه عبادة وأمر به ، وحث عليه ، ووعد الصادقين بالثواب في الدنيا والآخرة . مما جعل للصدق بُعْداً روحيا ، يدفع إليه ، ويشجع عليه في كل الأحوال ومع جميع الناس . فتحرى الصدق في القول والعمل تقربا إلى الله ، يعطي الصدق قيمة أعظم من قيمته الاجتماعية والأخلاقية ، ويبعث عليه في اليسر والعسر ، مع الصديق والعدو . قال تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا ، يصلح لكم أعمالكم ، ويغفر لكم ذنوبكم**﴾[٢٤] وقال : ﴿**فلو صدقوا ما عاهدوا الله عليه لكان خيرا لهم**﴾[٢٥] .

وقد بين رسول الله ﷺ ديناميات العمليات النفسية التي يتضمنها الصدق ، فقال: «**الصدق طمأنينة والكذب ريبة**»[٢٦]. وقال: « **عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة. ومايزال الرجل يصدق ، ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا**»[٢٧]. وقال عليه السلام: «**تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه، فإن فيه النجاة**»[٢٨]. وعندما سئل ﷺ أيكون المؤمن جبانا ، قال : نعم . قالوا : أيكون المؤمن بخيلا ؟ قال : نعم . قالوا أيكون المؤمن كذابا ؟ قال : لا[٢٩] . فالكذب ومايؤدي إليه من نفاق وخيانة الأمانة ، وإخلاف للوعد وغش في العمل ، وغدر في العهود والمواثيق ، ينقض الإيمان .

(٧) الذكر وترك الغفلة

يهدف ذكر الله وشكره إلى تنمية أفكار ومشاعر الإيمان ، وتقوية صلة الإنسان بربه ، وإحساسه بوجوده معه ، وتوكله عليه وقربه منه . ويرتبط ذكر الله وشكره بإشباع الحاجة إلى الدين ، وهى من الحاجات المصدرية التي من إشباعها تشبع حاجات نفسية واجتماعية عديدة ، بها تطمئن النفس ، وتسمو الأفكار ، وتعلو المشاعر ، وتصلح الأعمال ﴿**الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾[٣٠] . وتذكير الإنسان

نفسه بربه ، عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر الغفلة والجحود بفضل الله ، إلى أفكار ومشاعر حفظ الله وشكره . فيجده معه ، ويزيده من فضله ، فتصفو روحه ، وتصح نفسه ، ويقوى جسمه . قال رسول الله ﷺ لابن عباس رضى الله عنه : « **احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك** »(٣١) .

وذِكْر الله وشكره في أداء العبادات والمعاملات التي فرضها على عباده : من صلاة وزكاة وصيام وحج وجهاد وقراءة قرآن ، ودعاء وصلة رحم ، وبر للوالدين ، وإحسان إلى الجار ، وحب للناس ، ومساعدة للضعيف ، ونصرة للمظلوم ، والإخلاص في العمل ورضا بالقضاء ، وصبر على البلاء ، وعفو عن المسيء . فذكر الله وشكره في عمليات تنشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، فيها صحتنا وشفاؤنا ، وحمايتنا من الانحرافات والأمراض . وأخبر الرسول ﷺ أن سعادة الإنسان في عبادة الله ، وشقاءه في الغفلة عنه . فقال في حديث قدسي قال رب العزة : « **يا ابن آدم تفرغ لعبادتي أملأ صدرك غنى ، وأسد فقرك . وإن لا تفعل ملأت يديك شغلا ، ولم أسد فقرك** »(٣٢) وبيّن عليه الصلاة والسلام ماأيحدثه ذكر الله في صلاة الصبح من انشراح للصدر ، وصلاح للنفس . فقال : « **يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد . يضرب على كل عقدة عليك ليل طويل فارقد ، فإن هو استيقظ فذكر الله ، انحلت عقدة ، فإن توضأ انحلت عقدة ثانية ، فإن صلى انحلت عقده كلها . فأصبح نشطا طيب النفس . وإلا أصبح خبيث النفس كسلان** »(٣٣) .

وأشار عليه الصلاة والسلام إلى تأثير الصلاة في إصلاح النفوس وتنظيفها من الانحرافات والذنوب ، فقال لأصحابه : « **أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات . هل يبقى من درنه شيء** . قالوا : **لايبقى من درنه أى وسخه شيء** قال : **كذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا** »(٣٤) .

وعرف كثير من علماء النفس في الغرب الآن دور الإيمان في إزالة القلق والتوتر ، وما يبعثه التدين من أمن وطمأنينة ، وما يحققه التردد على الكنائس من صحة في النفوس والأبدان ، فأخذوا يعلمون مايعلمه المسيح عليه السلام ، وانقسموا في ذلك إلى فريقين : فريق مؤمن أخذ يدعو كالقساوسة إلى الإيمان بالله من أجل التطهير والخلاص في الدنيا والآخرة . وفريق غير مؤمن جعل الدين للدنيا *Secularized religion* وأخذ يدعو إلى الإيمان بالله من أجل الخلاص من جحيم الدنيا ، واعتبروا الدين والكتب الدينية والصلاة في الكنائس مسكنات جيدة للقلق ، ومنشطات ممتازة لأجهزة المناعة النفسية والجسمية *(Williams, 1972:46)* . فهذا الفريق بالرغم من عدم قناعتهم بالدين ، وافقوا الفريق الأول في الدعوة إلى الدين بعد ماأتبين من درسات كثيرة أن القابلية

للإصابة بالأمراض عند الأشخاص الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام أقل منها عند الأشخاص الذين لايذهبون إليها : (Pearsall, 1987:310 . أما المؤمنون من علماء النفس والأطباء النفسيين فقد توصلوا من دراساتهم أن الإيمان مصدر الصحة ، ومن أهم عوامل الوقاية من الأمراض والانحرافات . من هؤلاء كارل يونج الذي استخلص من دراساته أن كل شخص مضطرب محروم من الطمأنينة التي يمنحها الدين للمؤمنين ، ولن يشفى من اضطرابه إلا بالتدين ، واستعادة الإيمان الحقيقي . ومنهم اليكسيس كاريل الذي أشاد بدور الصلاة في الصحة النفسية والجسمية . فقال : «التقيت كطبيب بمرضى كثيرين ، فشل العلاج الطبي معهم ، ولم يتخلصوا من أمراضهم وأحزانهم إلا بالصلاة . فالصلاة كالراديوم مصدر إشعاع للطاقة المولدة ذاتيا . فعندما نصلي نربط أنفسنا بالله ، القوة الدافعة في الحياة ، فنشعر بالارتياح عندما نخاطبه بخشوع في الصلاة ، لأننا نشعر أننا في الطريق الصحيح» (كارنيجي ، ١٩٨٧:١٧٥) .

وقد عرف كثير من علماء النفس المسلمين أيضا مايبعثه الإيمان بالله في النفوس من طمأنينة ، ومايحدثه فيها من صلاح ، فأخذوا يدعون إلى الإسلام ، ويحثون على ذكر الله من أجل السعادة في الدنيا والآخرة . فالإسلام دين الرضا والتفاؤل ، والتوكل ، والصبر ، والحب ، والعفو ، والمودة ، وأوامر الله سبحانه ، وحقه الذي أوجبه على عباده ، وشرائعه التي شرعها لهم — كما قال ابن القيم — قرة العيون ، ولذة القلوب ، ونعيم الأرواح وسرورها ، وبها سعادتها وفلاحها وكمالها ، في معاشها ومعادها . بل لاسرور ولافرح ولا لذة ولانعيم إلا بذلك . (ابن قيم ، ١٩٨٣:٣١) .

واتفق علماء الصحة النفسية المسلمين الآن على أن منهج الإسلام في الحياة رسالة في الصحة النفسية ، واعتبروا المساجد مؤسسات للصحة النفسية ، وحثوا على اعتيادها وتعميرها ، ودعوا إلى الالتزام بمنهج الإسلام في الحياة اليومية والأسرية ، وفي العمل والشارع ، ومع الجيران والأصدقاء ، من أجل صحة النفوس ، وسلامة الأبدان ، وتماسك المجتمعات ، وسعادة الناس في الدنيا والآخرة . فأداء العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة استجابات تساعد على نضوج الشخصية وتنمية الصحة النفسية *(Baasher, 1985)*.

ومن يقرأ الابحاث التي قدمت إلى المؤتمر الدولي للصحة النفسية الذي عقدته الجمعية الإسلامية الدولية للصحة النفسية ، الذي عقد في لاهور بباكستان ١٩٨٥ ، يلمس أن علماء النفس والطب النفسي المسلمين غدوا يدعون إلى مايدعو إليه الدعاة والوعاظ من التزام بمنهج الله في العبادات والمعاملات ، بعد أن أدركوا مالذكر الله من تأثير في تنمية الصحة النفسية ، وفي

علاج انحرافاتها ، وفي وقاية الفرد والمجتمع من كل مايؤذية *(Abou El-Azayem, & suef, 1985)* فقد لاحظ الدكتور محمد شريف وهو سيكاتري باكستاني انخفاض حالات الاكتئاب في شهر رمضان وعندما عالج ٦٤ مريضا بالاكتئاب علاجا طبيا ،

وقسمهم إلى مجموعتين : ٣٢ مريضا أعطاهم العلاج الطبي فقط و٣٢ مريضا أعطاهم العلاج الطبي ، وطلب منهم القيام بالليل من الساعة ٢ إلى ٤ صباحا ، لصلاة التهجد وذِكْر الله ، وقراءة القرآن ،

والدعاء والاستغفار . وبعد أربعة أسابيع وجد أن ٧٨٪ من المجموعة الثانية و١٥٪ من المجموعة الأولى قد تخلصوا من الاكتئاب *(Sharif, 1985)*.وفي دراسة ثانية أشرف عليها الدكتور جمال أبو العزايم ـــ وهو سيكاتري مصري ـــ على علاج ٢١٨ مدمن أفيون ، عالج منها ١٣٨ حالة علاجا طبيا فقط و٨٠ حالة علاجا طبيا مع علاج نفس اجتماعي ديني في مسجد أبو العزايم . ومن متابعة هذه الحالات لمدة خمس سنوات تبين أن نسبة مَنْ أقلعوا عن تعاطي الأفيون ، وعادوا إلى ممارسة الحياة العادية في العمل والأسرة ومع الناس في مجموعة المسجد أعلى منها بكثير في المجموعة التي عولجت طبيا فقط *(Abou El Azayem & suef, 1985)* وقد أرجع أبو العزايم هذا إلى تنمية الإيمان عند مجموعة المسجد عن طريق اعتيادهم الذهاب إليه وكثرة قراءة القرآن ، والصلاة والدعاء .

فالإيمان بالله يعطي للإقلاع عن المخدرات هدفا أقوى من مجرد المحافظة على الصحة ، ويجعل له معنى إيجابيا ، يدفع إليه ويشجع عليه ، ويخفف من مشاعر التوتر والقلق الناتجة عن الحرمان .

(٨) عمل الواجبات وترك الانحرافات:

إذا قام كل إنسان بواجباته ، وحصل على حقوقه صح نفسيا وجسميا ، وارتقى اجتماعيا . لكن النفس تميل بطبيعتها إلى تحصيل حقوقها أكثر مما تميل إلى أداء واجباتها ، وتركها على هذا الحال يفسدها ويضعفها ، ويقودها إلى الانحراف ، ويخل بموازين الحياة ، التي تقوم على الأخذ والعطاء ، والعدل بين الواجبات والحقوق . فبقدر مايأخذ الشخص من حقوق ، يعطي واجبات ، لأن واجباته حقوق لغيره عليه ، وحقوقه واجبات على غيره له .

من هنا اقتضت الصحة النفسية التزام الإنسان بعمل واجباته ، وتعويد نفسه النهوض بها وعدم التقاعس عنها . فالنفس كالطفل إذا عود الخير نشأ عليه ، وسعد به في الدنيا والآخرة . وإذا عود الشر وعلمه شقي وهلك .

وإلزام النفس بعمل الواجبات وترك الانحرافات عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر المسئولية والرضا والصدق والأمانة ، وتدفع إلى الإنجاز والتفوق ، فيشعر الإنسان بالكفاءة والجدارة ، ويحصل على الاستحسان والتقدير ، ويرضى عن نفسه وعن الناس وعن الحياة .

وانشغال ذهن الإنسان بعمل الواجبات ، يطرد عنه أفكار الكسل والتقاعس ، والغش والخداع والخيانة ، أما إذا فرغ عقله من التفكير في واجباته ، اندفعت إليه أفكار الانحرافات وانشغل بها .

فالطبيعة لاتقبل الفراغ كما هو معروف في الفيزياء . (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٦٥) .

وتحتاج مجاهدة النفس إلى صبر ومثابرة ، حتى تتعود على عمل الواجبات ، وترك الانحرافات . والصبر في هذه المواقف أصح من الصبر في المصائب ، لأن الأخير صبر على قضاء لا مفر منه : صبرنا أو جزعنا ، أما الصبر على الواجبات وترك الانحرافات فصبر اختياري . فكل شخص حر في أن يعمل واجباته ، أو يهمل فيها ، وحر في أن يحجم عن الانحرافات ، أو يقبل عليها . وهو مسئول عن هذا الاختيار . والعاقل من يجاهد نفسه ، ويلزمها بواجباتها ، ويبعدها عن الانحرافات التي تفسدها .

وواجبات الإنسان في الحياة كثيرة ، موزعة على مجالات الصحة النفسية الأربعة : النفسي والجسمي والاجتماعي والروحي . فعلى كل إنسان واجبات نحو نفسه والناس ، ونحو الله ، وعليه أن يلزم نفسه القيام بها ، دون إفراط ولا تفريط . قال رسول الله ﷺ : **«إن لبدنك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولزوجك عليك حقا، ولربك عليك حقا. فآت كل ذى حق حقه »** .

وتتلخص أهم واجبات الإنسان في الحياة في الآتي :

(أ) **واجبات نحو النفس** : من هذه الواجبات الآتي :

١ ــ المحافظة على حياته ، والاستفادة من وقته في عمل ما ينفعه ، وينفع الناس ، ويرتقي بالحياة . فلا يؤجل عمل اليوم إلى الغد ، ولا يضيع وقته في أعمال تافهة .

فكل يوم ــ كما قال حسن البصري ــ خلْق جديد ، على عملنا شهيد ، ولن يعود إلى يوم القيامة .

وكل إنسان سوف يحاسب على عمره ، ويسأل عما عمله فيه . قال رسول الله ﷺ : **«لاتزول قدما عبد يوم القيامة، حتى يسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه»**[٣٥] .

٢ ــ الاجتهاد في اختيار الزوجة (أو الزوج) المناسبة ، واختيار العمل المناسب لقدراته وميوله ، فاختيار الزوجة والعمل أهم قرارين يتخذهما الإنسان في حياته ، يقوم عليهما سعادته أو شقاوته في الحياة .

٣ ــ الاجتهاد في صحبة الصالحين ، ومجالسة الجادين في الحياة ، وملازمة المخلصين في أعمالهم ، والابتعاد عن المفسدين والمستهترين والغشاشين ، فلا ينكر أحد التأثير المتبادل بين الأصدقاء .

قال رسول الله ﷺ : **«الخليل على دين خليله فلينظر كل منكم من يخالل»**[٣٦] .

وقال : «إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير فحامل المسك ، إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحا طيبا . ونافخ الكير : إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحا خبيثة»[٣٧] .

٤ ــ المحافظة على الصحة بإشباع حاجات جسمه بالقدر المناسب ، وبأساليب مشروعة ، فيعتدل في طعامه ، وينظم نشاطه وراحته ونومه ، ويحافظ على مظهره وحيويته ، فصحة الجسم من صحة النفس *(Maslow, 1970)* (نجاتي ، ١٩٨٤) .

٥ ــ حفظ صحة النفس وحمايتها وتزكيتها ، بإشباع حاجاتها النفسية والاجتماعية والروحية ، وفهم قدراتها وإمكاناتها ومواهبها ، وتنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرد أفكار ومشاعر العداوة والشقاء ، بالتجاوب مع الأولى ، وعدم التجاوب مع الثانية . فكل إنسان يستطيع ضبط وتوجيه أفكاره ومشاعره اللاإرادية بالتحكم في سلوكياته الإرادية .

(ب) الواجبات الاجتماعية :

تهدف أداء هذه الواجبات إلى ربط الإنسان بغيره ، وتنمية مشاعر المودة والمحبة ، والثقة والتعاون بين الناس ، وتحسين الحياة الاجتماعية . ومن هذه الواجبات الآتي :

١ ــ تكوين الأسرة بالزواج ، وإنجاب الأطفال ، ورعايتها ووقايتها من الانحراف ، وطاعة الوالدين ، وصلة الرحم ، وحب الزوجة والأولاد ، وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم ، والاجتهاد في إرضائهم ، وتحمل أذاهم ، والعفو عن أخطائهم ، وسعة الصدر معهم . قال عليه الصلاة والسلام : « **خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي** » .

٢ ــ مشاركة الناس أفراحهم وأتراحهم ومساعدتهم على تنمية أنفسهم ، وحمايتهم من كل ما يهدد حياتهم وأموالهم وأعراضهم ودينهم وعقولهم ، وعليه زيارة المريض ، ومواساة المصاب ، ومساعدة المحتاج ، ونصرة المظلوم ، ومنع الظالم من الظلم ، ومعاونة المنكوب ، وتشميت العاطس ، واتباع الجنازة . قال البراء بن عازب «أمرنا رسول الله ﷺ بعيادة المريض ، واتباع الجنائز ، وتشميت العاطس ، وإبرار المقسم ، ونصر المظلوم ، وإجابة الداعي ، وإفشاء السلام»[٣٨] .

ويتفق علماء النفس الحديث على أن سعادة الفرد وتماسك الجماعة مرهونة بقيام كل فرد بواجباته نحو الناس القريب والغريب ، الجار والبعيد ، البار والفاجر . سواء اعترفوا بفضله ، أو جحدوا به ، فعليه أداء الواجب من أجل الواجب ، والعطاء حبا في العطاء ، وفرحا به (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

أما الإسلام فجعل لأداء الواجبات نحو الناس هدفا أسمى من حب الواجب ، أو

الفرح بالعطاء ، فأمر بمخالطة الناس ، وتحمل أذاهم ، ومساعدتهم ابتغاء مرضاة الله حتى يخلص الفرد في أداء واجباته للناس . قال تعالى : ﴿**الذي يؤت ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى . ولسوف يرضى**﴾(٣٩) .

وغلظ الإسلام الإهمال في أداء الواجبات الاجتماعية ، وجعلها إهمال في الواجبات نحو الله . فقال رسول الله ﷺ : «إن الله يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني . قال : يارب وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : **أما علمت أن عبدى فلان مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ؟ . يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين . قال : أما علمت أنه قد استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي ؟ . يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه . أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي** »(٤٠) .

(جـ) الواجبات نحو العمل:

تهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الإنجاز والتفوق والشعور بالكفاءة ، والاستمتاع بخيرات النجاح ، والحصول على الأجر والمكافآت والترقي . فالعمل الجاد وسيلة الإنسان لتعمير الأرض ، وزيادة الإنتاج ، وإشباع الحاجات ، وتحسين الحياة *(Johns, etal, 1976)* . ومن واجبات الإنسان نحو العمل الآتي :

١ ــ حسن اختيار العمل ، باستشارة المرشدين المهنيين في المدرسة والجامعة ومراكز الإرشاد عند اتخاذ قراره في هذا المجال . فاختيار العمل غدا علما وفنا ، له علومه وأدواته وتقنياته .

٢ ــ الحرص على اكتساب المهارات والخبرات ، وتنمية القدرات والمعلومات التي تساعد على حسن أداء العمل ، والإبداع فيه . فكل شخص مسئول عن الارتقاء بعمله ، وزيادة إنتاجه ، والابتكار فيه . ويخطىء من يحسن في أداء واجبات عمله الخاص ، ويهمل في أداء عمله الحكومي فأمانة العمل واحدة ، والإخلاص فيه واجب في كل الأحوال والأوقات ، لا فرق في ذلك بين عمل حكومي أو غير حكومي . ويخطىء من يلتحق بدورة تدريبية ولا ينتظم في حضورها ، ويضيع وقتها ، فحضور التدريب واجب وجب أداؤه ، لأن التدريب أفضل وسيلة لتنمية المهارات ، وزيادة الخبرات ، وتجديد المعلومات في العمل .

٣ ــ المحافظة على وقت العمل ، والالتزام بمواعيد الحضور والانصراف ، واحترام الوقت ، وعدم إضاعته في غير مسئوليات العمل . فوقت العمل وأدواته وخاماته وأمواله أمانة عند من يعمل فيه ،

سواء حصل على حقوقه كاملة أو منقوصة ، في حضور صاحب العمل أو في غيابه ، وسواء كانت أموال العمل حكومية أو غير حكومية . فكل شخص مسئول عن أداء أمانته ، حتى يكون من المكرمين الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون[٤١] .

(د) الواجبات نحو الله :

ويهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الدين ، وتنمية الإيمان بعمل ما يرضى الله . وتتلخص الواجبات في الآتي :

١ ــ الإيمان بالله ولانشرك به أحدا

٢ ــ طاعته في عمل ماأمر به من عبادات ومعاملات .

٣ ــ الابتعاد عما نهى عنه من الفواحش ماظهر منها ومابطن .

٤ ــ التوبة من الأخطاء والمعاصي التي نقع فيها فالإنسان ليس معصوما .

قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل : « هل تدرى ماحق الله على العباد . قلت : الله ورسوله أعلم . قال : فإن حق الله على العباد أن يعبدوه لايشركوا به شيئا . ثم قال : هل تدري ماحق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ . قلت : الله ورسوله أعلم . قال لايعذبهم »[٤٢] .

وقد جعل الله طاعته في عمل ماأمر به من واجبات نحو النفس والناس والعمل والأسرة ، ونهى سبحانه عن كل ما يؤذى الفرد والجماعة ، ويفسد الحياة . وهذا يعني أن الإسلام جعل أداء الواجبات في الحياة اليومية الدنيوية حقوقا لله على العباد ، وأثاب عليها « ففي بضع أحدكم صدقة » و« واللقمة تضعها في فم زوجتك صدقة » واجتهادك في العمل وتحصيل العلم وقضاء حوائج الناس عبادة (مرسى ، ١٩٨٧) .

سيكلوجية مجاهدة النفس

وتتضمن مجاهدة النفس في عمل الواجبات وترك الانحرافات في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية عمليتين رئيسيتين : تنشيط أفكار ومشاعر عمل الواجبات بإنفاذها ، والتعود على أدائها ، وإضعاف أفكار ومشاعر عمل الانحرافات ، أو التقاعس عن الواجبات ، بعدم التجاوب معها فتخبو وتنطفىء . وتقوم هاتين العمليتين على الأسس الآتية :

١ ــ معرفة النفس : وقدراتها وميولها وطموحاتها ودوافعها ، وتبصيرها بواجباتها وحقوقها وسلوكياتها ، وجوانب الضعف والقوة فيها . فمعرفة الإنسان بنفسه ، تجعله قادرا على تقبلها ، والتعامل معها بواقعية ، وتوجيهها إلى عمل مايزكيها وينفعها ، وإبعادها عما يفسدها ، وتكليفها ماتقدر عليه .

لذا يسعى المرشدون التربويون والمهنيون والمعالجون النفسيون في عمليات الإرشاد والعلاج ، إلى تنمية معرفة الفرد بنفسه . فمعرفة النفس ــ كما قال الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي ــ تساعد على ضبط شهواتها وأهوائها ، ووقايتها من

الغواية والانحراف ، وتوجيهها إلى الطريق القويم ، طريق الإيمان والعمل والصالح ، مما يهيىء صاحبها للحياة الآمنة والسعادة في الدنيا والآخرة (نجاتي ١٩٨٠ :١٩) .

٢ ـ الإخلاص في أداء الواجبات : فالإخلاص عملية نفسية تنشط أفكار ومشاعر الصدق في العمل ، والاستمتاع بأدائه ، والرضا به ، وتدفع إلى الدقة والتفوق .

والفرق بين الرياء والإخلاص في أداء العمل ، يكمن في الدافع لإتقان العمل ، والحاجة إلى المراقبة . فالمرائي يعمل واجباته رغبة في الأجر والمديح والثناء ، أو خوفا من العقاب والذم والتوبيخ . فإذا أُعْطِي اجتهد وإذ مُنِعَ تقاعس ، وإذا شعر بالخوف من العقاب نشط في الآداء ، وإذا أمن العقاب تراخى وأهمل . فالرياء عملية نفسية تتضمن أفكار ومشاعر الكذب ، والنفاق ، وعدم الثقة في النفس والناس . والمرائي لا يعمل من نفسه ، فهو في حاجة إلى مراقبة من الناس ومتابعتهم .

أما المخلص في أداء واجباته ، فيعمل من أجل العمل ، ويحب العطاء من أجل العطاء ، ويقوم بواجباته إذا كان وحده أو مع الناس ، ويؤديها سواء حصل على الثواب أو مُنِعَه . فهو يعمل من نفسه ، ولا يحتاج إلى مراقبة من الناس ومتابعة منهم . وهذا يجعل الإخلاص روح العمل ، ومصدر الدقة فيه ، ومنبع التفوق والابتكار فيه .

وتضع كل مهنة أخلاقيات تحكم سلوكيات العاملين فيها ، وتلزمهم بالإخلاص في العمل حبا فيه ، ورغبة في العطاء . وتترك المراقبة في العمل لضمير العامل ، وتمسكه بأخلاقيات مهنته . وتلزم بعض المهن العاملين الجدد فيها ، أداء قسم الإخلاص في أداء واجبات العمل في كل الأحوال ، مثل القسم الذي يؤديه الوزراء ، ووكلاء الوزارات والقضاة والضباط والأطباء وغيرهم . ويعتبر هذا القسم رقيبا وملزما للعامل على الاخلاص في عمله ، ومن يحنث في هذا القسم فقد خان شرف المهنة ، وتعدى على أخلاقياتها .

أما الإسلام فقد أمر بالإخلاص في العمل لهدف أسمى من شرف المهنة ، وأرقى من أخلاقياتها ، فحث كل شخص على أداء واجباته بدقة ، ابتغاء مرضاة الله ، وطلب منه أن يتعهد نيته ، ويجعل قصده من أداء واجباته نحو نفسه والناس والعمل والأسرة طاعة الله وتقربا إليه ، فيكون إخلاصه فيها أقوى وأشد ، فيتقن عمله ، ويحافظ على وقته ، لأن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه . ويحسن إلى الناس ولا ينتظر منهم جزاء ، لأنه يحسن إليهم لوجه الله لايريد منهم جزاء ولا شكورا .

فالإخلاص عندما يكون لشرف المهنة وأخلاقياتها ، لايخلو من رياء ونفاق ، ولا تسلم النوايا فيه من شوائب الغش والخداع ، فيخرج بعض العاملين على أخلاقيات مهنتهم ، ويحنثون في قسمهم ،

ولا يحافظون على شرفها ، ولا يقومون بواجباتها من أنفسهم ، خاصة إذا أمنوا العقاب ، أو كان في تعديهم على أخلاقها مكافأة أكبر من أجورهم الرسمية . وهذا ما يجعل الإخلاص للمهنة وشرفها في حاجة إلى مراقبة الرؤساء للمرؤوسين في كل المستويات . فكثير من العاملين يحسنون العمل في حضور الرؤساء ، ويتقاعسون عنه في غيابهم . ويدرك الخبراء في الإدارة أن الرقيب في حاجة إلى رقيب ، وفي حاجة إلى من يساعده ، ويترتب على أخطاء الرقيب ومساعديه مساوىء كثيرة في العمل وفي المجتمع .

أما عندما يكون الإخلاص في العمل لله ، فإن العامل يعمل من نفسه ، ولايحتاج إلى مراقبة من أحد ، لأنه يشعر بمراقبة الله له في كل مكان في السر والعلن ، ويخلص في أداء واجبات عمله ، وينتظر الثواب من الله في الدنيا والآخرة .

لذا كان من الضروري إعطاء العمل إلى العامل صاحب الدين ، ففي اعتقاده بوجود إلٰه — كما قال الأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصي — يراقب ويتابع ويأمر وينهى ، ويحاسب على النوايا والسرائر ، ماأيدفعه إلى الإخلاص في العمل ، فلا يتساهل مع نفسه في أداء واجب ، ولا يقف عندما يرضى الرؤساء والزملاء ، ويعمل واجباته في حضورهم أو غيابهم ، أثابوه أو منعوه ، لأن غايته في الحصول على الرضا والثواب من الله (القوصي ، ١٩٧٥: ١٠٥) .

٣ — تقويم الجهود ومحاسبة النفس أولا بأول : وتصحيح مساراتها في أداء الواجبات ، فلا يجعل أداء واجب يمنعه من أداء الواجبات الأخرى . فلا تطغي واجبات العمل على واجبات الأسرة ، ولا تشغله واجباته نحو نفسه عن واجباته نحو الناس ، ولايُفْرِطُ في واجباته الجسمية ، ويُفَرِّط في واجباته الروحية .

ويتم تقويم الجهود ومحاسبة النفس في ضوء إمكاناتها وقدراتها ، والواجبات المطلوبة منها ، والظروف التي تحيط بها ، فلا نقسو عليها ، ولا نتساهل معها ، فإن تركت واجبا أو قصرت فيه ، ألزمناها بقضائه ، وإن أخطأت وعملت محرما أو ممنوعا أصلحناها ، وأرجعناها عن الخطأ . فالإنسان في عمله اليومي كالتاجر الذي يمسك بدفاتر محاسبة يومية وأسبوعية وشهرية وسنوية ، ليعرف مسارات تجارته ، ويقف على المكسب والخسارة ، حتى لا يفاجأ بخسارة فادحة ، لا يمكن تعويضها . فمحاسبة الإنسان لنفسه ، وتقويمه لجهوده ، يوقفه على جوانب القوة والضعف والإفراط والتفريط في واجباته ، فيصلح أمر نفسه قبل أن يحاسبه الآخرون على أخطائه في الدنيا ، وقبل أن يحاسبه الله عليها في الآخرة . قال سيدنا عمر رضى الله عنه : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم » .

٤ — عدم الإصرار على الخطأ والرجوع عنه : فعند تقويم الجهود ومحاسبة النفس قد نكون موفقين فنحمد الله ونشكره . فبه تتم

الصالحات ، ونثابر في طريق النجاح . وقد نكون مقصرين في بعض الواجبات أو مرتكبين لبعض الأخطاء ، فنتوب عنها ونرجع عنها ، ونصلح ما ترتب عليها .

وتتضمن التوبة — كما قال الإمام الغزالي — علم وحال وفعل ، أي معرفة ووجدان ونزوع ، ففيها معرفة بالخطأ وأضراره ، وندم وأسف على فعله ، ورغبة وإرادة في تركه ، وعزم وإصرار على عدم العودة إليه ثانية . (الغــزالي ، ١٩٨٦: ٣٧) . فالتوبة عملية نفسية صحية يتم فيها التخلص من مشاعر الذنب ، وتحويل أفكار العجز والتشاؤم ، والحط من شأن الذات إلى أفكار ومشاعر كفاءة وتفاؤل ، ورفع من شأن الذات ، فيبعث في النفس تفاؤلا ورضا ، وإقبالا على الحياة ، ورغبة في الإصلاح وترك الأخطاء .

ويحرص المعالجون النفسيون على علاج مشاعر الذنب العصابي عند المجرمين والمجانين والمضطربين نفسيا ، عن طريق تبصيرهم بأخطائهم وذنوبهم بموضوعية ، فلا يلومون أنفسهم لوما زائدا ، ولا يبالغون في تحقيرها ، باعتبار أن أخطاءهم محتملة ، يمكن الإقلاع عنها والتخلص منها .

واهتم القساوسة بتشجيع المخطئين والمذنبين على الاعتراف في الكنيسة بذنوبهم ، والندم عليها ، وتركها وعدم العودة إليها ويعتبرون جلسات الاعتراف من عوامل تخفيف قلق الشعور بالذنب .

أما الإسلام فقد جعل التوبة من الخطأ كالصلاة ، فرض عين على كل مسلم ، ورغّب فيها ، وذم من يستكثر ذنوبه ويستعظمها ، ويقنط من رحمة الله . قال تعالى : ﴿**قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . إن الله يغفر الذنوب جميعا**﴾ (٤٣) وقال رسول الله ﷺ : «**لو أخطأ أحدكم حتى ملأ مابين السماء والأرض ثم تاب تاب الله عليه**» (٤٤) .

فباب التوبة من الخطأ مفتوح دائما أمام المخطئين ، لكي يتوبوا ويتخلصوا من التوترات ومشاعر الذنب العصابي *Neurotic feelings of guilt* التي تُظْهر العصاب والذهان ، وقد تدفع إلى الانتحار .

والتوبة التي تعالج الذنوب ، وتخفف التوترات ، ليست كلمات تقال ، ولا حركات تؤدي ، لكنها اخلاص في النية على ترك الخطأ ، واقلاع فوري عنه ، وعزم صادق على عدم العودة إليه . قال تعالى : ﴿**الذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ، ذكروا الله ، فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على مافعلوا ، وهم يعلمون ، أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم ، وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها**﴾ (٤٥) .

وتتضمن التوبة النصوح ، تحمل الإنسان مسئولية الأضرار التي لحقت الآخرين بسبب خطئه ، وتعويضهم عنها ،

وطلب العفو منهم (الغزالي ، ١٩٨٦) . فتقبل المخطىء لمسئولياته ، وسعيه إلى إصلاحها ، تشعره بالكفاءة ، والرضا عن نفسه وعن الناس . أما إذا كان الخطأ في حق الله ، فيكفي تركه ، والندم عليه ، وعدم العودة إليه ، والاجتهاد في عمل مايرضي الله الذي يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل[٤٦] . ويبدل سيئات التائب حسنات وهو الغفور الرحيم[٤٧] .

وقد عظم الإسلام التوبة ، ورفع من شأن التوابين ، وجعل توبتهم عملا تعبديا ، يحبه الله ، ويفرح به . قال رسول الله ﷺ : **« لله أفرح بتوبة عبده حين يتوب ، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة ، فانفلتت منه ، وعليها طعامه وشرابه ، فأيس منها ، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها . وقد أيس من راحلته فبينا هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده ، فأخذ بخطامها . ثم قال من شدة الفرح ، اللهم أنت عبدي وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح »**[٤٨] . وقد جعل الله باب التوبة مفتوحا أمام التائب ، مهما تعددت أخطاؤه ، وتكررت ذنوبه . ففي كل مرة يفرح الله بتوبته لأن فيها اعتراف من التائب بوجود إلـٰه غفور . قال رسول الله ﷺ : **« إن عبدا أذنب ذنبا . فقال : رب أذنبت ذنبا فاغفر لي . فقال ربه : أعلم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ؟ غفرت لعبدي . ثم مكث ما شاء ثم أذنب ذنبا . فقال : رب ، أذنبت آخر فاغفره ، فقال : أعلم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ؟ غفرت لعبدي . ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنبا ، فقال رب أذنبت آخر فاغفره لي — فقال : أعلم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به ، غفرت لعبدي ثلاثا فليعمل ما شاء »**[٤٩] . مادامت توبته توبة نضوح .

□ المراجـع □

□ □ ابن حزم ، علي . **كتاب الأخلاق والسير**. مجموعة الروائع الإنسانية لانسكو ، السلسلة العربية . بيروت : اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، ١٩٦١ .

□ □ ابن قيم ، محمد بن أبي بكر . **زاد المعاد في هدى خير العباد** ج٣ مراجعة طه عبد الرؤوف طه . القاهرة : مكتبة الحلبي ١٩٧٠م .

□ □ **مدارج السالكين** (ج ٢) . بيروت : دار التراث ، ١٩٨٢ .

□ □ **الروح** . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢م (أ) .

□ □ **رسالة في أمراض القلوب** . الرياض : دار طيبة ، ١٩٨٣م .

□ □ ابن مسكويه ، علي أحمد بن محمد . **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** . القاهرة : مكتبة صبيح ، ١٩٥٩ .

□ □ الغزالي ، أبو حامد ، **احياء علوم الدين** ج ٣ . بيروت : دار المعرفة ، ١٩٦٧ .

□ □ الغزالي ، أبو حامد ، **التوبة** . من احياء علوم الدين . القاهرة ، ١٩٨٦ .

□ □ الغزالي ، محمد . **خلق المسلم** . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٤م .

☐☐ القوصي ، عبد العزيز . أسس الصحة النفسية . القاهرة : النهضة المصرية ، ١٩٧٥م

☐☐ الكيلاني ، نجيب . **قصة الايدز** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧ .

☐☐ المقدسي ،أحمد عبد الرحمن بن قدامة . **مختصر منهاج القاصدين** . تحقيق شعيب عبد القادر الأرنووط . دمشق البيان ، ١٩٧٨ .

☐☐ برنهارت ، ك . **علم النفس في الحياة العملية** . ترجمة إبراهيم عبد الله محيي (ط ٣) بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٦٧ .

☐☐ عزب . **العلاج السلوكي** . القاهرة الانجلو ، ١٩٨١ .

☐☐ فرحان ، اسحاق أحمد . **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة** . عمان : دار الفرقان . ١٩٨٣

☐☐ كارنيجي ، ديل . **دع القلق وابدأ الحياة** (ترجمة) بيروت.دار مكتبة الهلال ١٩٨٧ .

☐☐ محمد ، محمد عودة . ومرسي ، كمال إبراهيم : **الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام** (٢٧) . الكويت : دار القلم ١٩٨٦م .

☐☐ مرسي ، كمال إبراهيم ، تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس . بحث نوقش في مؤتمر ، إسلامية المعرفة (قضايا المنهجية والعلوم الإسلامية) : الخرطوم ، بجمهورية السودان في يناير ١٩٨٧ وقبل للنشر **بمجلة كلية الشريعة بجامعة الكويت** ، ١٩٨٨ .

☐☐ نجاتي ، محمد عثمان . **القرآن وعلم النفس** . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٠ .

☐☐ نجاتي ، محمد عثمان . **مفهوم الصحة النفسية في الإسلام والقرآن الكريم والحديث الشريف** نشرة الطب الإسلامي ١٩٨٤م ، ٣(٥) ٥٠٧ — ٥١٨ .

bou El - Azayem, *G&Suef, M. Comparative evaluation of the Voluntary treatment of opium dependents. World islamic Association for Mental Health (WIAMH) Cairo, 1985.*

Ammar. S. *The role of physician to consolidate the islamic Values during his duty in tunisia (WIAMH) First International congress, 1985. 41-44.*

Baashet. T.A. *The meaning of mental health. (WIAMH) First of International congress, 1985: 12-17.*

Dicaprio. N.S. The good lif models for a healthy Personality. *New Jersy: Prentic - Hall, 1976.*

Hoffnan. N.S. A New World of health. *New York : Hill, 1977.*

Johns. E.B. *Sutton, W.C & Cooly, B.A. Health for effective living (6th ed.) New yourk: Mcgraw Hill Co. 1976.*

Maslow. A.H. Motivation and personality (2nd ed). *New York Harper & Row publ 1970.*

Pearsall. P. Super Immunity. *New York McGaw Hill Co.,1987.*

Sharif. M. *Tahjjad (pre-dawn prayers) therapy in depression illness. WIAMH. First International congress. 1985. 47-50.*

Williamson. R.C. Marriage and family relations (2nd ed.) *New York: Wiley, 1972.*

هوامـــــــــــش

(١) سورة آل عمران : ١٣٤

(٢) الترمذى .

(٣) سورة البقرة : ٢١٦ .

(٤) من حديث رواه الترمذي .

(٥) من حدبث متفق عليه .

(٦) المؤمن أمره كلمة خير ــ ان أصابته سراء شكر ، فكان خير له ، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له . (رواه مسلم في باب الزهد)

(٧) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام رواه الترمذى .

(٨) سورة العنكبوت : ٢ ، ٣ .

(٩) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام متفق عليه .

(١٠) سورة البقرة : ١٥٥ ــ ١٥٧ .

(١١) من الإيمان أن يحب المسلم لاخيه ما يحب لنفسه . (رواه البخارى في باب الإيمان)

(١٢) من حديث رواه البخاري .

(١٣) حديث في الجامع الصغير ورواه الترمذي أيضا .

(١٤) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام متفق عليه .

(١٥) رواه مسلم .

(١٦) سورة الانسان : ٨ ، ٩ .

(١٧) من حديث متفق عليه .

(١٨) متفق عليه .

(١٩) مدارج السالكين ج ٢ .

(٢٠) رواه البخاري .

(٢١) سورة آل عمران : ١٣٤ .

(٢٢) سورة فصلت : ٣٤ .

(٢٣) رواه الطبراني .

(٢٤) الصدق نوعان : صدق الأقوال وهو الاخبار بالحقيقة ويسمى بصدق اللسان . وصدق الأفعال وهو الاخلاص في العمل بحيث يتسق الظاهر مع الباطن .

(٢٥) ابن القيم : زاد المعاد في هدى خير العباد .

(٢٦) سورة الأحزاب : ٧٠ .

(٢٧) سورة محمد : ٢١ .

(٢٨) رواه الترمذى .
(٢٩) من حديث رواه مسلم .
(٣٠) رواه ابن أبى الدنيا .
(٣١) رواه مالك .
(٣٢) سورة الرعد : ٢٨ .
(٣٣) من حديث متفق عليه .
(٣٤) الترمذى .
(٣٥) متفق عليه .
(٣٦) رواه البخاري ومسلم .
(٣٧) رواه الترمذى .
(٣٨) رواه البخاري .
(٣٩) رواه البخاري .
(٤٠) متفق عليه .
(٤١) سورة الليل : ١٨ — ٢١ .
(٤٢) رواه مسلم .
(٤٣) من تفسير ايات ٣٢ ، ٣٥ من سورة المعارج .
(٤٤) من حديث متفق عليه .
(٤٥) سورة الزمر : ٥٣ .
(٤٦) رواه ابن ماجه .
(٤٧) سورة آل عمران : ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٤٨) من حديث رواه مسلم .
(٤٩) من تفسير آية ٧٠ من سورة الفرقان .
(٥٠) رواه مسلم .
(٥١) رواه البخاري .



أبحاث

حول النظرية الإسلامية لسلوك المستهلك *

أحمد عبد الفتاح الأشقر **

ملخص :

يستعرض هذا المقال دراسة ميدانية عن كيفية إنفاق المستهلك المسلم لدخله . وعلى الرغم من توفر المادة العلمية فى هذا الموضوع ، إلا أن الباحث لم يعتمد على أى دراسة تطبيقية خاصة بالنظرية الإسلامية لسلوك المستهلك ، لذلك يعتبر هذا البحث مساهمة متواضعة فى هذا المجال . فهو يدرس المستهلكين المسلمين فى دولة غير إسلامية ، هى اسكتلندة .

وهناك سؤلان مطروحان .

أولا : كيف ينفق المستهلك دخله ، وكيف يتم التفضيل بين الادخار والإنفاق فى مجال التكافل الاجتماعى ؟

ثانيا : كيف يستثمر المسلم مدخراته ؟ وهل يتم هذا الاستثمار وفقا للتعاليم الإسلامية ؟

إن البحث يأخذ بعين الاعتبار الجوانب النظرية والتطبيقية على حد سواء .

لقد تحددت معالم النظرية بمقارنة المنهج الاجتماعى الاقتصادى الذى ينادى به الاقتصاديون الغربيون مع نموذج أو نمط سلوك المستهلك المسلم إلى جانب توضيح بعض النقاط الخاصة بهذا النموذج .

مقـــدمة :

هناك كتابات كثيرة للاقتصاديين المسلمين عن المنظور الإسلامى الخاص بنظرية سلوك المستهلك ، وقد أصبحت هذه الكتابات من الكثرة بحيث أن إمكانية إضافة شيء هام أو إجراء تغيير أساسى فى هذا المجال يبدو محدوداً للغاية ، وعلى هذا فإن ما يمكن القيام به هو إما أن يكون إضافةً ثانويةً أو تعديلاً طفيفاً أو ــ أكثر من

★ *El— Ashker, Ahmed / Anothr Islamic theory of consumer behaviour: an empirical inquiry in an a non Islamice country. Durham (U.K.) for Middle Eastern & Islamic Studies, Univerity of Durham, 1985, p. 18 (Economic Research paper No. 14)*

** الباحث محاضر فى قسم الاقتصاد والإدارة فى كلية بيزلى للتكنولوجيا ، اسكتلنده ، المملكة المتحدة . وقد تخرج فى جامعة الاسكندرية . جمهورية مصر العربية . حيث حصل على شهادة البكالوريوس فى التجارة ، وحصل على دبلوم عالٍ فى الضرائب من جامعة برمنجهام انجلترا ، كما حصل على ماجستير فى العلوم الاجتماعية فى المحاسبة والمالية .

ذلك ــ إجراء بحث ميدانى وسوف يظهر ذلك صلاحية النظرية للتطبيق ، ويشير إلى قوى الواقع من توافق النظرية . هذه المقالة محاولة للقيام بهذه المهمة ، فهى تعيد دراسة النظرية الإسلامية للمستهلك من خلال جانب غير تقليدى ، كما تقدم دراسة ميدانية لسلوك المستهلك المسلم فى بلد غير إسلامى .

أولا : النظرية :

هناك ثلاثة افتراضات رئيسية لسلوك المستهلك وفقا لثلاث مفاهيم رئيسية للمستهلك ، يتبناها ثلاث مجموعاتٍ رئيسية من الاقتصاديين ؛ وهم :

الاقتصاديون التقليديون :

وهم يفترضون أن المستهلك يهدف إلى تعظيم منفعته الإستهلاكية من السلع والخدمات دون مراعاة سائر أفراد المجتمع ، ويعـــتبر هذا المستهلك « الإنسان الاقتصادى »

الاقتصاديون الاجتماعيون : وينتقضون الافتراض السلوكى الذى يصنعه الاقتصاديون التقليديون ، وينادون بإعطاء أهميـة أكثر للمسئوليـة الاجتماعيـة للمستهلك ، مع مراعاة مصلحة المجتمع المحيط (انظر على سبيل المثال : ماكى *Mckee* ، ١٩٨٢) ، ويقترحون بدلا من ذلك صورة اجتماعية للمستهلك باعتباره (اقتصادى نفعى إنسانى) **(Nitsch 1982)**

الاقتصاديون الإسلاميون : وينتقضون أيضا الفروض السلوكية للاقتصاديين التقليديين ويؤكدون على مسئولية المستهلك الاجتماعية فى نمط استهلاكه وهم يعتبرون المستهلك « كاقتصادى نفعى إسلامى » *(Zarqa,1980)* .

وهكذا فإن الفجوة بين الاقتصاديين الإسلاميين والاقتصاديين التقليديين كبيرة جداً بينما هى ضيقة جدا بين الاقتصاديين الإسلاميين والاقتصاديين الاجتماعيين .

فالخط الفاصل بين بمفهوم الاقتصاديين الاجتماعيين القائل بأن (الإنسان اقتصادى نفعى) وبين المفهوم الإسلامى القائل بأنه (اقتصادى نفعى إسلامى) خط رفيع للغاية .

وبالرغم من أن كلا من الاقتصاديين الاجتماعيين والاقتصاديين الإسلاميين قد اتفقوا على ضرورة المسئولية الاجتماعية للمستهلك بمراعاة مصلحة مجتمعه ، إلا أنهم يختلفون فى النقاط التالية :

(أ) يستند الاقتصاديون الاجتماعيون على مجموعة قيم أخلاقية ، ليست دينية بالضرورة ، بينما يستند الاقتصاديون الإسلاميون على مجموعة معتقدات دينية نابعة من العقيدة الإسلامية ، وتكمن أهمية هذا الاختلاف بربطه بالنقطتين التاليتين .

(ب) لا يوجد لدى الاقتصاديين الاجتماعيين منهج محدد ينتهجه المستهلك ، (فالأفراد أحرار فى اتخاذ النمط الاستهلاكى الذى يتمشى مع قيمهم الأخلاقية) ، بينما يعرض الاقتصاديون الإسلاميون منهج محدد وضعه الإسلام .

(جـ) يرمى المستهلك فى المدخل

الاجتماعى الاقتصادى إلى تحقيق هدفين : تحقيق إشباع مادى من استهلاك السلع والخدمات ، وتحقيق إشباع أخلاقى ، بينما يرمى المستهلك فى المدخل الاقتصادى الإسلامى إلى تحقيق ثلاثة أهداف هى : حصوله على المنفعة الاستهلاكية من السلع والخدمات ، وتحقيق منفعة أخلاقية ، إلى جانب الحصول على ثواب من الله فى الدنيا والآخرة .

النموذج الإسلامى للاستهلاك :

على خلاف مدخل كل من الاقتصاديين **التقليديين والاجتماعيين يمكن تصور هيكل** المدخل الإسلامى للسلوك الاستهلاكى كما فى الشكل (١) .

يتكون هذا الهيكل من ثلاثة أجزاء رئيسية : الأسس ، والمنهج ، والأهداف .

وهى مبنية على مجموعة معتقدات إسلامية تحدد المنهج الإسلامى الذى يرمى إلى تحقيق الأهداف الإسلامية ، وعلى الرغم من وضوح هذا الشكل ، إلا أننا يمكن أن نوضح النقاط الثلاث على النحو التالى :

١ - الأسس (المعتقدات) :

يقوم نمط الاستهلاك فى النموذج الإسلامى على مجموعة معتقدات إسلامية تنظم العلاقة بين الاستهلاك والادخار والاستثمار . إلا أن افتراض توافر المعتقدات الدينية لا يستتبع بالضرورة افتراض وجود درجة موحدة من تقوى الله لدى المستهلكين .

فالأفراد يتدرجون بخصوص الالتزام بالمبادىء الدينية بين الحد الأدنى للالتزام وصولا إلى المستوى الأعلى . وعلى هذا فإن درجة التقوى يجب أن تؤثر على درجة التزام المستهلك بهذه المجموعة من المعتقدات التى تؤثر بدورها على نمط استهلاكه .

٢ - الأهداف :

تتكون دالة منفعة المستهلك المسلم من عنصرين رئيسيين : المنفعة الدنيوية والمنفعة الدينية ، وبينما تتأثر المنفعة الدنيوية باستهلاكه للسلع والخدمات ، تتأثر منفعته الدينية بالعوامل التالية :ـــ

(أ) مدى اعتداله فى استهلاك السلع والخدمات .

(ب) التزامه بأداء الزكاة كفرض واجب الأداء .

(جـ) إنفاقه للصدقات بهدف الرعاية الاجتماعية ، كواجب تطوعى .

(د) إدخاره للورثة .

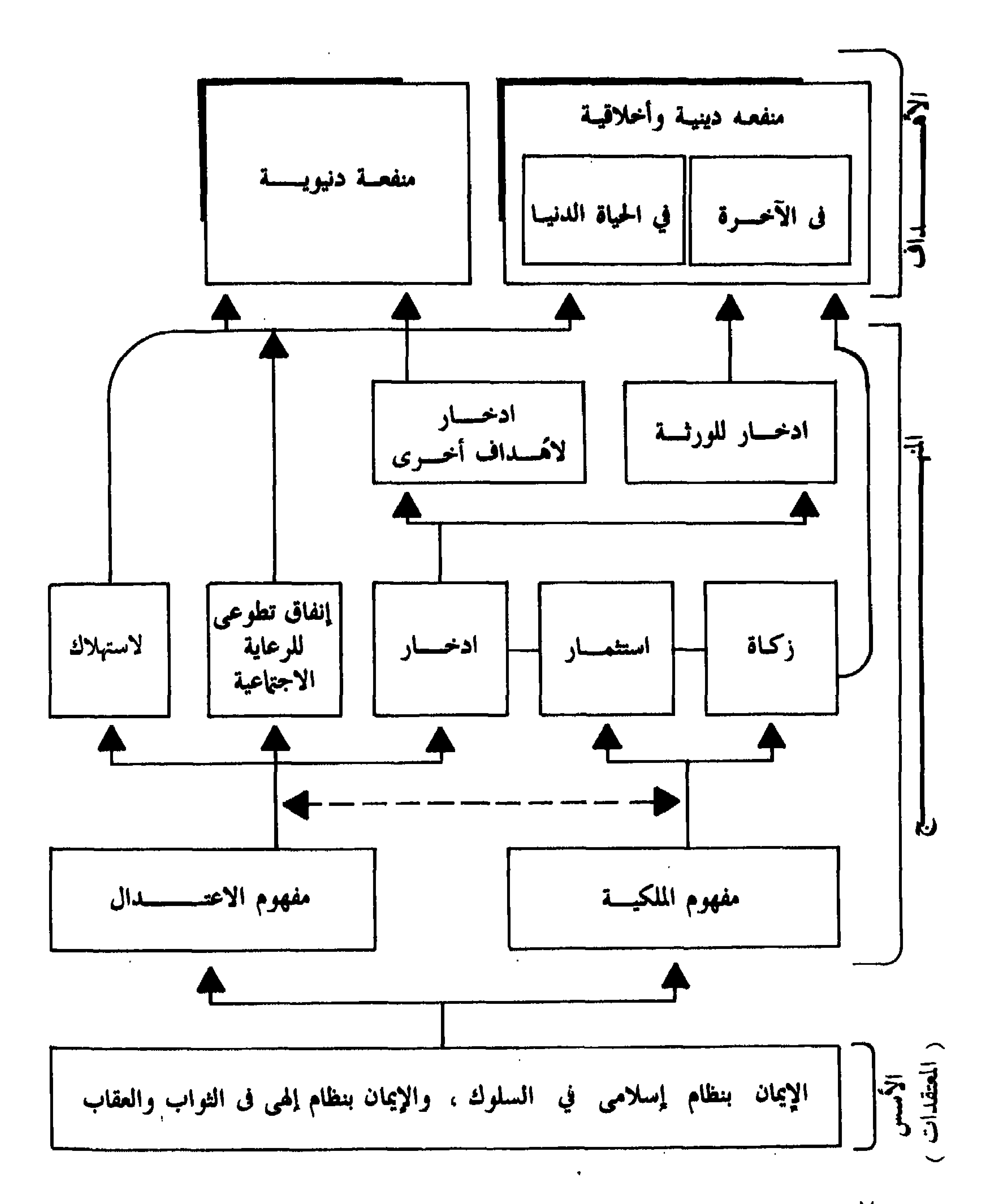
(هـ) استثمار مدخراته على أسس غير ربوية . وكل هذه العوامل لها علاقة بدخله .

٣ - المنهـــج :

يمكن القول أن المنهج الإسلامى يقوم على مفهومين رئيسيين يرتبط أحدهما بالآخر وهما : مفهوم الاعتدال ، ومفهوم الملكية .

(أ) **مفهوم الاعتدال** : وهو ينظم العلاقات الداخلية بين استهلاك السلع

هيكل المدخل الإسلامى للسلوك الاستهلاكى



والخدمات، والإنفاق الاختيارى على أغراض الرعاية الاجتماعية والادخار .

وبالنسبة لاستهلاك السلع والخدمات يجب اتباع نمط عدم الإسراف وعدم التقتير (القرآن الأعراف : ٣١ ، الإسراء : ٢٩) . وبالنسبة للإنفاق على أغراض الرعاية الاجتماعية يجب التمييز بين أنواع الإنفاق الإجبارية وأنواع الإنفاق الاختيارية . ويتمثل الإنفاق الإجبارى أساسا فى الزكاة ، وهو ليس محلا لاعتدال اختيار الفرد حيث يجب أداؤها على كل من يملك النصاب ، بينما الإنفاق الاختيارى محل لهذا الاختيار ويتمثل فى الصدقات .

وهذا التمييز هام لأن الإسلام لايتطلب أن يكون الإنفاق الاختيارى على الرعاية الاجتماعية متوقفا على مستوى الدخل وعلى إشباع الاحتياجات الأساسية (القرآن : القصص : ٧٧ ، البقرة : ٢٠٠ - ٢٠٢) . وبالنسبة للعلاقة بين الادخار وبين نوعى الإنفاق السابقين (على استهلاك السلع والخدمات وعلى الرعاية الاجتماعية) يجب التمييز بين مختلف أنواع الادخار لأن بعضها له الأولوية ، ويؤدى إلى عائد أكبر بالمقارنة بالأنواع الأخرى . وكما يشير د . قحف (قحف ١٩٨٢) ، فإن الإدخار يتم لأغراض مختلفة : تكوين مدخرات للورثة ــ الادخار لمواجهة الطوارىء فى المستقبل ــ الاستهلاك المؤجل ــ تكوين ثروة .

إن الإدخار من أجل الورثة يؤدى إلى عائد أكبر من أى نوع آخر من الادخار .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه بعد إشباع الحاجات الدنيوية المباشرة يعطى للادخار من أجل الورثة ــ فى حدود معتدلة ــ الأولوية على الإنفاق الاختيارى على أغراض الرعاية الاجتماعية . وأن قصة النبى ﷺ مع صاحبه سعد أشهر من أن نعيد ذكرها فى هذا الصدد .

(ب) **مفهوم الملكية** : إلى جانب مبدأ العدالة الاجتماعية يقوم هذا المفهوم بتوضيح نظام الزكاة ويحدد مبدأ العلاقة بين الادخار والاستثمار .

إن المفهوم القائم على مبدأ الملكية باعتبار الإنسان خليفة الله فى الأرض يشترط الآتى :ــ

١ - وجوب استخدام الثروة والحث على أداء الزكاة كحق واجب فى رأس المال .

٢ - وجوب استخدام المال لتحقيق الحياة الطيبة للأفراد ، ومن أجل إقامة العدالة ، وبدون أى عنصر من عناصر الاستغلال .

٣ - وجوب استثمار المال على أساس مبدأ المشاركة فى الربح والخسارة ، وليس على أساس مبدأ الفائدة الثابتة (تحريما للفائدة الربوية) .

ولوضع النقاط السابقة فى صورة رياضية . فإن دالة المنفعة للمستهلك المسلم (الذى يملك أكثر من النصاب) يمكن أن تكون كما يلى :

تعظيم المنفعة د = د١ (س)، د٢ (د١ (س)، ط، أ١ ، أ٢ ، ز ، م)، ف (ت) .

خ = س + ط + أ ١ + أ٢ + ز -

حيث أن: أ١ = خ − (س+ط+أ١+ز−م)

خ = الدخل .
د = دالة المنفعة .
د ١ = دالة المنفعة الدنيوية
د ٢ = دالة المنفعة الدينية والأخلاقية .
س = استهلاك السلع والخدمات .
ط = الانفاق الاختيارى للرعاية الاجتماعية
أ ١ = الإدخار للورثة.
أ ٢ = الإدخار لأسباب أخرى .
ت = التقوى .
ز = مدفوعات الزكاة .
م = العائد على رأس المال المدخر فى بداية السنة .

ثانيا : البحث الميدانى :

حاولت هذه الدراسة التعرف على نمط سلوك المستهلك من خلال عينة من المسلمين المقيمين فى بعض أجزاء اسكتلندة بالمملكة المتحدة .

وعلى الرغم من أن المنطقة قد اختيرت بشكل تحكمى لأسباب قرب الموقع الجغرافى من الباحث إلا أنها كانت تشمل عددا كبيرا من المسلمين ، ومع ذلك لا يمكن توقع اختلاف النتائج عن نتائج مناطق أخرى بالدولة ، وبسبب صعوبات جمع البيانات انحصرت عينة البحث على ١٥٠ فردا ويعتبر هذا العدد كافيا ، نظرا لأن الدراسة استهدفت من البداية إجراء دراسة تمهيدية .

وبالرغم من أن العينة الأكبر قد تعطى مدى توزيع مختلف ، إلا أن النتائج العامة قد تبدو مضطربة . وتتكون العينة من مسلمين من جنسيات مختلفة ومن فئات عمرية متنوعة :

من ٢٠ إلى أقل من ٣٠ سنة	٣٥٪
من ٣٠ إلى أقل من ٤٠ سنة	٣٠٪
من ٤٠ إلى أقل من ٥٠ سنة	٢٥٪
٥٠ سنة فأكثر	١٠٪ تقريبا

أما بالنسبة للحالة الاجتماعية فإن العينة تشمل الآتى :

غير متزوجين ٢٥٪ ، متزوجين بدون أطفال ١٪ ، متزوجين بأطفال ٦٥٪ .

ولهذه الدراسة هدفان رئيسيان :

(١) بحث أولويات الإنفاق عند المسلمين .

(٢) اختبار نمط استثماراتهم فى ضوء تحريم الإسلام للربـــا .

(١) أولويات الإنفاق :

طلب من عينة الدراسة (بواسطة استبيان) لترتيب أنواع الإنفاق المختلفة طبقا لدرجة أولويتها . وقد استبعد مجالان للإنفاق هما الاحتياجات الفسيولوجية ومدفوعات الزكاة .

بالنسبة للأولى ، فإن الاحتياجات الفسيولوجية يجب إشباعها قبل أى وجه من أوجه الإنفاق فى عملية الترتيب .

فمن المفترض أن هذه الاحتياجات تم إشباعها باعتدال ولذا فقد طلب من أفراد العينة ترتيب أوجه الإنفاق مع مراعاة أن

احتياجاتهم الفسيولوجية قد تم إشباعها أولا .

كذلك بالنسبة لمدفوعات الزكاة ، فهى بطبيعتها من أوجه الإنفاق الإلزامية التى يجب أداؤها بصرف النظر عن سلمه التفصيلى ، وبغير الاعتبار لحريته فى الاختيار . ولا يعنى ذلك أن المستهلك المسلم يدفع الزكاة مضطرا ، وإنما هو تحديد للدراسة فى إطار أوجه الإنفاق الاختيارية .

وعلى الرغم من هذا فعند السؤال عن أداء الزكاة أجاب كل أفراد العينة بأنهم يدفعون الزكاة .

أما عن أوجه الإنفاق التى طلب من أفراد العينة ترتيبها فهى :ـــ

شراء لوازم المعيشة الخاصة بهم ، شراء سيارة لتنقلاتهم ، شراء أجهزة كهربائية منزلية ، شراء أجهزة كهربائية أخرى ، إنفاق على الرعاية الاجتماعية ، ادخار لاحتياجات مستقبلية (قضاء الاجازة وغير ذلك) .

وبعد جدولة البيانات ، فإن جدول المنفعة قد ظهر كالآتى :ـــ

١ – تم تحديد رقم المنفعة لكل وجه من أوجه الإنفاق عند كل درجة من درجات الفصيل من الإنفاق بالنسبة للمستهلك ، وهو بمثابة وزن يفيد فى تقدير درجة أهمية كل نوع ، وقد تم حساب رقم المنفعة عشوائيا باستخدام الصيغة التالية :ـــ

$$\text{ع م ن} = \frac{\text{د}}{\text{م}=١} = \frac{١}{\text{ت م}} \times ١٠٠$$

حيث أن :

ع م ن = رقم المنفعة

ت = الترتيب (من ١ – ٧)

د = عدد الرتب (٧)

٢ – تم حساب إجمالى عدد وحدات المنفع لكل وجه من أوجه الإنفاق عند كل رتبة ، وذلك بضرب رقم المنفعة المذكور فى (١) فى عدد الأشخاص فى الرتبة (عدد التكرارات) أو :

$$\text{ع م و} = \text{ر} \left(\frac{\text{د}}{\text{م}=١} \quad \frac{١}{\text{ت م}} \times ١٠٠ \right)$$

حيث أن :

ع م و = وحدات المنفعة

ر = عدد التكرارات

ويبين العمود الأخير فى الجدول النسبة المئوية لوزن منفعة الإنفاق منسوبة إلى إجمالى وحدات المنفعة (حيث تقسمة عدد منافع الإنفاق على العدد الإجمالى لمنافع كافة أوجه الإنفاق) وتعكس النسبة المئوية درجة أهمية وجه الإنفاق بالمقارنة بكافة الأوجه الأخرى .

وعلى الرغم من أن النتائج فى الجدول واضحة إلا أن النقاط التالية ربما تحتاج إلى توضيح :

أ / جاءت رتب الإنفاق الكلية كالآتى :

شراء لوازم المعيشة الخاصة	٣٩٪
الإنفاق الاختيارى على الرعاية الاجتماعية	٢٢٪
إدخار لاحتياجات مستقبلية	١٤٪
شراء سيارة للتنقلات	٩ ٪
شراء أجهزة كهربائية منزلية	٨ ٪
شراء أحهزة كهربائية أخرى	٤ ٪
نفقات أخرى (قضاء الاجازة ... إلخ)	٤ ٪
	١٠٠٪

(ب) إن الإنفاق على الرعاية الاجتماعية يبدو متناسقا مع التحليل النظرى فهو يحتل مركزا مرموقا فى سلم تفصيل المستهلك المسلم ، وهو ٢٢٪ .

وعلى هذا يبدو الإنفاق متمشيا مع درجة الوعى الدينى للمستهلك ، ومع درجه كما هو مبين فى الجدول .

(جـ) أما فى حالة اعتبار أن شراء لوازم المعيشة الخاصة أو على الأقل جزءًا كبيراً منها هو نوع من الادخار (أو بمعنى أصح استثمار) ، فإن نفقات الرعاية الاجتماعية تأتى فى مركز وسط بين هذا النوع من الادخار والادخار لأغراض أخرى .

ومرة أخرى يتفق ذلك مع التبرير النظرى ، خاصة إذا اعتبرنا أن جانب الادخار (الاستثمار فى شراء لوازم المعيشة) يتضمن جزءا من الادخار للورثة . وهذا ليس افتراضا نظريا فقط حيث يجب النظر إلى سلوك المستهلك من خلال تركيبته الثقافية .

إن المجتمعات الإسلامية فى اسكتلندة مازالت متمسكة بثقافاتها الإسلامية ، كما هو الوضع فى معظم مناطق العالم ، حيث تعتبر الروابط الأسرية مثلا واضحا على ذلك .

وعلى هذا فمن الممكن افتراض أن هذا النوع من الإنفاق يتضمن ادخارا للورثة .

(د) إن تأثير الوضع الاقتصادى على سلوك المستهلك ينعكس على نتائج الجدول .

وعلى سبيل المثال : فقد ظهرت فى شكل شراء سيارة لتنقلاتهم الخاصة بنسبة ٩٪ وشراء سلع كهربائية بنسبة ١٢٪ .

ففى دولة مثل المملكة المتحدة ، لا تعتبر السيارات والسلع الكهربائية سلعا كمالية ، كما فى دول الشرق الأوسط أو دول الشرق الأقصى .

وبالتالى فإن مقارنة نتائج الدراسة بدراسة أخرى مشابهة أجريت فى إحدى هذه الدول سوف تعطى نتائج مختلفة .

(هـ) وبشكل عام فإن سائر نتائج هذا الجزء من الدراسة تتفق مع التحليل النظرى .

(و) أخيراً فإن اعتقادنا الخاص ، أن أفراد العينة لم يبالغوا فى شعورهم الدينى عند ترتيب الإنفاق على الرعاية الاجتماعية فى إجاباتهم .

لقد عبروا بحرية تامة ، على سبيل المثال

جدول المنفعة :

أنواع الإنفاق / الرتبة	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	المجموع	
رقم المنفعة ١ × ١٠٠	١٠٠	٥٠	٣٣,٣٣٣	٢٥	٢٠	١٦,٦٦٧	١٤,٢٩		
	المنفعة	المنفعة	المنفعة	المنفعة	المنفعة	المنفعة	المنفعة	المنفعة	٪
شراء لوازم المعيشة الخاصة بهم	١٠,٨٠٠	١,٧٠٠	—	١٠٠	—	—	—	١٢,٦٠٠	٣٩
شراء سيارة لتنقلاتهم	—	١,٧٠٠	٥٠٠	٣٠٠	٢٦٠	١١٧	—	٢,٨٧٧	٨,٩
شراء أجهزة كهربائية منزلية	—	٦٠٠	٦٣٣	٦٧٥	٥٤٠	٦٧	١٠٠	٢,٦١٥	٨,١
شراء أجهزة كهربائية أخرى	—	—	—	٦٧٥	٣٠٠	٢٥٠	١٧١	١,٣٩٦	٤,٣
رعاية اجتماعية (اختيارية)	٣,٨٠٠	١,٧٥٠	٩٠٠	٣٠٠	١٦٠	١١٦	٥٧	٧,٠٨٣	٢١,٩
ادخار لاحتياجات مستقبلية	٤٠٠	١,٧٥٠	١,٨٠٠	٢٠٠	١٤٠	١١٧	—	٤,٤٠٧	١٣,٧
نفقات أخرى	—	—	٤٠٠	١٠٠	١٤٠	٢٥٠	٤٤٣	١,٣٣٣	٤,١
	١٥,٠٠٠	٧,٥٠٠	٤,٢٣٣	٢,٣٥٠	١,٥٤٠	٩١٧	٧٧١	٣٢,٣١١	١٠٠

عند قولهم فى الجزء الثانى من الاستبيان بأنهم يحصلون على فائدة من استثماراتهم ، (كما سيذكر بعد قليل) بالرغم من معرفتهم بأن الفائدة محرمة ، ولو كان هناك أى مبالغة دينية فى إجاباتهم لكان من الواجب أن نشعر بذلك فى كل أجزاء الاستبيان وليس بالضرورة فى جزء محدد .

٢ - الادخار وتحريم الفائدة :

بداية لا تتفق نتائج هذا الجزء من الدراسة مع التحليل النظرى .

ولقد سئل أفراد العينة إذا كانوا يدخرون وأين يدخرون . ولقد أجاب معظم أفراد العينة (٦٧٪) أنهم يدخرون فى أنواع الاستثمار ذات عائد ثابت أو فائدة ثابتة ، مثل شركات البناء ، ودائع مصرفية ذات فوائد وسندات حكومية ، وقد أجاب فقط (١٠٪) بأنهم يدخرون فى بنوك إسلامية ، ولتفسير أسباب استثمارهم لمدخراتهم فى استثمارات ذات فائدة ثابتة ، ذكر أفراد العينة النقاط التالية :

(أ) أن البنوك الإسلامية بعيدة جداً ، وأن أقرب بنك إسلامى هو بيت التمويل الإسلامى فى لندن ، وهو يبعد حوالى ٤٠٠ ميل .

(ب) تشترط البنوك الإسلامية حدا أدنى للوديعة الاستثمارية (٥٠٠ دولار) ولا يتيح ذلك للمستثمرين الصغار أصحاب المدخرات الصغيرة أن يستثمروا أموالهم فى بنوك إسلامية . وهذا الوضع لا يوجد بالضرورة فى البلدان الإسلامية حيث تقبل المدخرات الصغيرة .

(جـ) الاستثمار فى شركات البناء أكثر أمانا عنه فى البنوك الإسلامية (من ناحية العائد ومن ناحية استرداد رأس المال) .

(د) من الممكن تبرير الفائدة على أساس مبدأ التبادل ، لأن فى النظام الذى يقوم على الفائدة يدفع الفرد فوائد ، وبالتالى يمكن الحصول على فوائد .

(هـ) من الممكن للشخص أن يأخذ الفائدة ثم يتصدق بها ، خاصة فى بلد لا يطبق الشريعة الإسلامية فى نظامه المصرفى .

إن مناقشة درجة صحة أو خطأ هذه التبريرات لن تتم هنا ، حيث يجب أن يقوم بها خبراء فى هذا المجال .

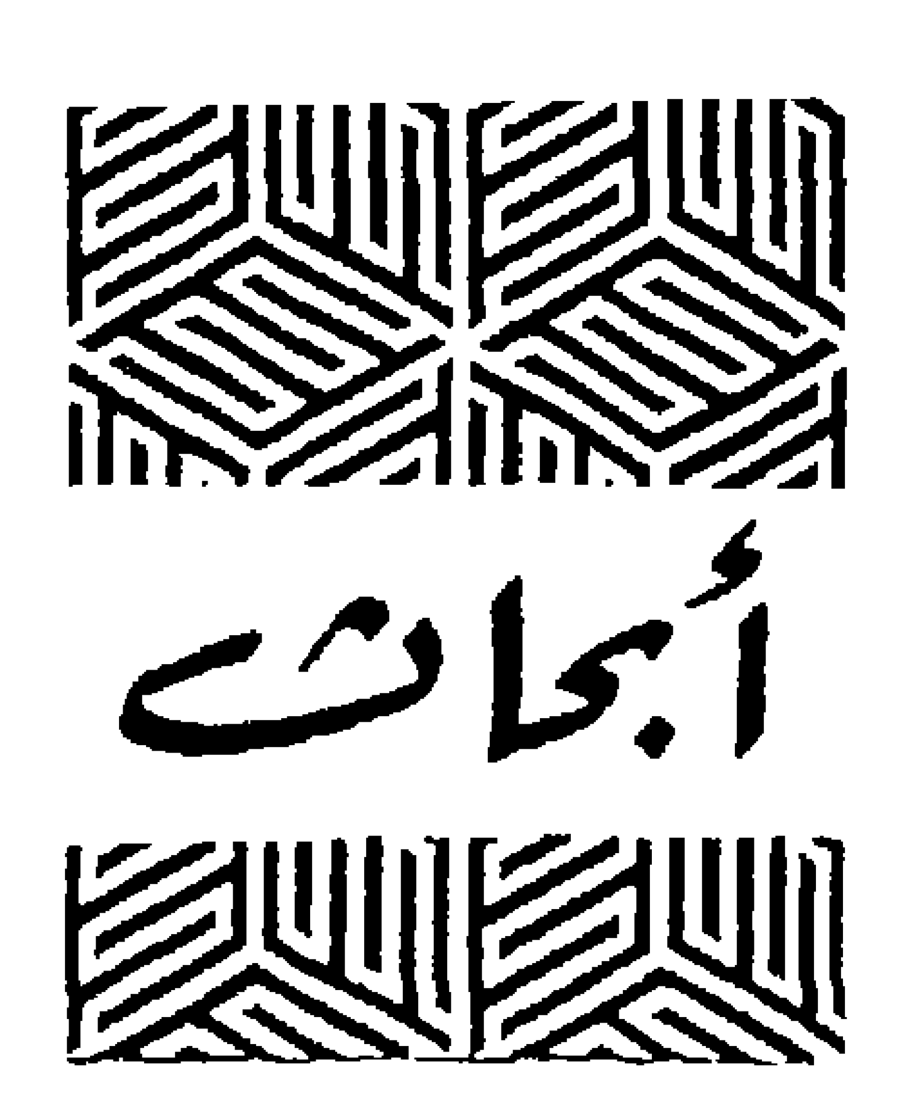
ولكن ما يمكننا قوله فى هذا الصدد أنه يجب على الهيئات الإسلامية القيادية أن تمضى قدما إذا كان المطلوب إرساء المبادىء الإسلامية بين المسلمين فى دول غير إسلامية بشكل خاص .

ويجب أن تبذل جهود أكبر لتبصير المسلمين فى موضوع الربا .

كذلك يجب بذل مجهودات أكبر لنشر البنوك الإسلامية وفروعها فى الأجزاء المختلفة من الدولة .

ويجب إعادة النظر فى الحد الأدنى للودائع الاستثمارية وتخفيضه بقدر الإمكان .

يجب توفير المعلومات الخاصة بعمليات التمويل فى البنوك الإسلامية للمسلمين وذلك لتخفيف ريبة المستثمرين المحتملين من عمليات تلك البنوك .



تأثير الغزالى السياسى فى المغرب الموحدى*

احميدة النيفر**

● السياسة عند الغزالى وميكافيل .

● « كان يكتب نصيحته – ظاهريا – للملوك ، فى حين كان – فى الحقيقة – يعطى دروسا للشعوب » .

هذا هو رأى « جان جاك روسو »[١] فى كتاب « الأمير » « لميكافيل » الذى ظل طويلا فى نظر الباحثين الدليل الأمثل للحكام والساسة يدعمون به سلطانهم ، ويقمعون به كل نزوع للتغيير والتحرر .

لقد كان « روسو » – على العكس – يرى فى كتاب « الأمير » « مرجع الجمهوريين » إنه يمدهم – من طرف خفى – بالمفتاح الذى يستطيعون به حل رموز المنظومة السياسية التى تتصدى لهم ، فيحولونها لمصلحتهم ومصلحة الشعوب المقهورة .

وعلى أى حال ، فإن الذى لا مراء فيه ، أن التأليف فى الفكر السياسى على النحو الذى قام به « ميكافيل » ، يستدعى معرفة دقيقة للحياة السياسية ، ووعى بدوافعها وأهدافها ، ومراكز قوتها وضعفها وممارسة لآلياتها ، إنه يحمل ضمنيا معرفة لمقاتل النظام السياسى ، الذى انتصب للدفاع عنه ، ومن ثم صار المناوىء السياسى قادرا على أن يستفيد

* بحث فى ملتقى عن الغزالى وتجديد الفكر الدينى القيروان 1405-1985

** مدرس مساعد فى كلية الشريعة – تونس .

ـ موضوعيا ـ الاستفادة كلها من كلا الناصح المنافح .

وإذا كان « روسو » قد طالب فى قولته السالفة إعادة النظر فى الأثر الهام الذى تركه « ميكافيل » ، فهل يحق لنا أن نطرح نفس التساؤل فى خصوص أبى حامد الغزالى الذى كان له بالإضافة إلى اهتماماته العلمية نشاط سياسى فعلى وتنظيرى ؟

لقد كان كل شىء فى عصر الغزالى يغرى بخوض غمار الحياة السياسية دعما للحكم القائم ، أو معارضة له ، وكان مثل هذا الإغراء أقوى بالنسبة لرجل كالغزالى يعيش فى بغداد مشرفا على المدرسة النظامية التى أرادها مؤسسوها أن تكون الدعامة السياسية ـــ المذهبية ـ لهم فى مواجهة خصومهم المتعددين[٢] .

ثم كانت السياسة لرجل فقه ، وكلام وتصوف كالغزالى ، الفضاء الذى لا يمكن بحال أن ينسلخ عنه،أليس هو القائل[٣] : « إن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة وهى الآلة الموصلة إلى الله تعالى ... ؟ » .

ولقد حاول الغزالى وهو فى عنفوان مجده أن يقطع « العلائق التى انغمس فيها وأن يُعرض عن الجاه والمال والشواغل »[٤] لأسباب سوف نعود إليها ، لكنه اضطّر للتراجع بعد عشر سنوات والعودة إلى الحياة السياسية والتعليمية وليكتب « **نصيحة الملوك** »[٥] ، التى قدمها للسلطان السلجوقى محمد بن ملكشاة الملقب بسلطان المشرق والمغرب ، وليعود ثانية للتدريس بالنظامية فى نيسابور .

فهل كان هذا من الغزالى انطواءً سياسيا اندفع إليه بعاملى الخشية والاستسلام للسلطة السياسية ؟ أم كان نابعا من قناعة مركبة بأن الواجب مسايرة « سلطان الوقت » (السياسة السلجوقية) مع العمل الدؤوب من أجل إحياء ما اندثر من مهمة العلماء الذين يرثون الأنبياء . ؟

إن دراسة مقارنة للنصوص « السياسية » للغزالى خاصة منها الواردة فى « المستظهرى » و « نصيحة الملوك » ، إضافة إلى ما ورد من فقرات أساسية فى « الإحياء » و « المنقذ من الضلال » « تتظافر جميعها لتأكيد أن نصيحته للملوك لم تكن خالصة لهم ، وإنها كانت تحمل وتدعو إلى فكر سياسى إسلامى ، قد يكون محافظا فى شكله لكنه متحررا فى مضمونه ...

ولقد كان للتدهور السياسى والفكرى والاجتماعى الذى عرفه المشرق العربى أثر كبير فى الغموض النسبى لفكر الغزالى السياسى ، ومن ثم تعكره ... لكن هذا لا يجب أن يخفى عنا مدى طرافة المحاولة وجديتها ، خاصة وأن هذه الطرافة سوف تجد من يقتبس منها ويتفاعل معها حسب ما تتحمله ظروفه الموضوعية ، وذلك فى التجربة السياسية ـــ الدينية ـ للدولة الموحدية التى أسسها ابن تومرت فى المغرب الإسلامى بعد وفاة الغزالى بسنوات[٦] .

وهكذا فإن « الجانب الآخر » من نصيحة الغزالى لبعض ملوك المسلمين لم يذهب سدى ، ولم يبق مطموسا رغم أنه لم يجد لنفسه أرضا مشرقية ينمو فيها . لقد تمكن الفكر السياسى للغزالى أن يوجد لنفسه صدى مع دعوة المهدى بن تومرت فى الغرب الإسلامى ، وأرضا يتنزل فيها وإن اختلفت الأوضاع ، وتجربة ينفذ من خلالها ، وإن لم يتسن له أن يتحقق إلا فى جوانب معينة ومحدودة .

وهذا بالذات هو الذى دفع بنا إلى الاستشهاد بكلمة « روسو » فى خصوص « ميكافيل » ، إذ لم يكن قصدنا إحداث مقارنة بين المفكر الإيطالى وصاحب الإحياء في التوجه الأصلى لفكرهما السياسى ، بل كان كل همنا إظهار قدرة الجانب « غير المقروء » من أثر الرجلين فى الاستمرار ، وهو الجانب الذى كثيرا ما نهمله فى حين أنه الأبقى والأكثر فعلا عبر الزمان والمكان .

الاضطرار السياسى المثلث

لو أردنا تحديد الدوافع الكامنة وراء تبنى رجل كأبى حامد الغزالى مواقف سياسية مرتبطة بفكر سياسى عام ، لوجدناها ثلاثية . لقد كان الرجل فقيها ، وكان الفقه عند علماء المسلمين فى جانب منه يدفع للحياة السياسية ، وكان متكلما يقيم الحجة على المناوئين ، ويأصل لاختيارته فى عصر تكاثرت فيه الدعاوى السياسية/الدينية ، وكان متصوفا .

● لقد نشأ الغزالى فى طوس — إحدى مدن خرسان — فأخذ الفقه الشافعى فى وقت كان الصراع بين الشافعية والأحناف محتدما ، ثم زاد اتصاله بنفس المذهب عند انتقاله إلى جرجان لأخذ العلم علي أبى القاسم الإسماعيلى ، وما كان اتصاله بالوزير نظام الملك إلا ليزيده تعلقا بالمذهب الشافعى ، فلقد كان الوزير المستهدف لعدد من الحملات والمؤامرات ، يعتقد جازم الاعتقاد فى ضرورة دعم المدارس النظامية — خاصة نظامية بغداد — باعتبار تلك المؤسسات كانت أقرب ما يكون لمعهد تكوين الإطارات الحزبية الموجودة فى عصرنا من حيث كونها تقوم بمهمة المساندة الفعلية لكل توجه سياسى . ولقد كان الحنابلة على وعى بهذه المسألة ، لذلك كانوا لا يألون جهدا . وهم المدعومون بعدد هام من عامة بغداد — فى مهاجمة المدرسة النظامية والتشهير بها وبأعمالها التى « تهدف تخريب الدين وإفساد حال المؤمنين »[٧] .

لهذا كله احتلت المسألة الفقهية المكانة البارزة فى سلم اهتمامات الغزالى التعليمية والتأليفية ، فكتب منذ وقت مبكر « البسيط » ، ثم أردفه « بالوسيط » وبعده كان « الوجيز »[٨] ، وكلها كتب فقهية ملتزمة بالمذهب الشافعى ، وموضوعة لطلاب العلم الذين يقصدون المدرسة النظامية ، فضلا عن هذا فقد كانت له فتاوى عديدة من أشهرها فتواه الخاصة بملوك الأندلس (ملوك الطوائف) التى أجاب بها يوسف بن تاشفين المرابطى

موافقا على خلعهم وضم الأندلس للمغرب .

لكن الذى لا يجب أن يغيب عنا أن الغزالى ـــ على اهتمامه بالفقه وعلومه ـــ كان شديد التوجس من الفقهاء كثير الإلحاح على أنهم أصبحوا فى عصره « المائة لا تجد فيهم الراحلة » ، ولعل مما يؤكد ذلك أن أول حديث نبوى افتتح به كتابه الإحياء كان هو « أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله سبحانه بعلمه »[9] .

ليس عجيبا بعد ذلك أن تجد لتوجس الغزالى من الفقهاء وسوء ظنه بهم صدى غير محمود فى بلاد المغرب ، حيث كان الفقهاء قد تجاوزوا مرتبة المرجع والمستشار القانونى « ليصبحوا كما ذكر المراكشى مآلا لأمور المسلمين كلها ، صغيرها وكبيرها .. (ف) « انصرف وجوه الناس إليهم وكثرت أموالهم واتسعت مكاسبهم »[10] .

ولقد أدى هذا الوضع ـــ مشرقا ومغربا ـــ إلى تضخم عددى للفقهاء لايتناسب إطلاقا مع الغاية الكبرى التى وضع الفقه من أجلها . لقد أصبح الفقهاء « متصرفين بالتخصيص لا بالنقل والتحويل » وأصبح كل همهم « معرفة الفروع الغريبة فى الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها ، وحفظ المقالات المتعلقة بها ، فمن كان أشد تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال له أفقه »[11] .

ولقد أولى الغزالى هذا الموضوع عناية كبرى ، وخاصة فى الباب الأول من إحيائه (كتاب العلم) ، ناعيا على الفقهاء تظاهرهم بالعلم وتباهيهم بالجدل فى النوادر والغرائب ، وطلب الطبوليات التى تسمع فيتسع مجال الجدل فيها ، متبرما باندراس الدين بسبب تلبيس علماء السوء وهو القائل .. « فالله المستعان وإليه الملاذ فى أن يعيذنا من هذا الغرور الذى يسخط الرحمان ويضحك الشيطان »[12] .

مثل هذه الحسرة والمرارة التى نجدها مبثوثة فى تضاعيف عدد من كتب الغزالى ، ناجمة من راسخ اعتقاده فى خطورة المهمة السياسية والدينية الملقاة على عاتق الفقهاء . فالسلطان محتاج إلى قانون يسوس به الرعية « والفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات » .

فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا[13] .

وهكذا فإن الاشطرار الأول (الفقهى) ـ وهو الذى قاد الغزالى إلى الفضاء السياسى ـ يقدر أن يبين لنا مدى ارتباط السياسة بالدين والفقه وبالأخلاق . **وهو ما يعبر عنه الغزالى فى مطلع كتابه** فاتحة العلوم حين يقول : « إن مقاصد الخلق مجموعة فى الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا .. وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين وصناعتهم ... وأشرف هذه الصناعات السياسية . (التى) تستدعى من الكمال مالا يستدعيه

غيرها ، ولذلك من يتكفل بها يستخدم سائر الصناع ويحتكم عليهم .. (إنها) استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المتجلى فى الدنيا والآخرة »[١٤] .

ولعل طبيعة هذه النظرة السياسية للفقه عند الغزالى ، هى التى جعلت عددا من المؤرخين المسلمين يؤكدون أنه كان عدوا لدودا لفقهاء المغرب الذين ألّبوا عليه الرأى العام ، ودفعوا أمير المسلمين ابن تاشفين إلى إحراق كتاب « احياء علوم الدين » **على الرغم من أن هذا الإحراق أمر غير** مؤكد تاريخيا .[١٥]

نفس هذا الاتفاق فى وجهة النظر بين الغزالى فقهيا وسياسيا ، وبين تفكير ابن تاشفين مؤسس دولة الموحدين ، هو الذى جعل « التوظيف السياسى » ينسج لقاء بين الرجلين فى حين تثبت المقارنات التاريخية أنه لم يحصل قط[١٦] .

إن نقاط تشابه تجمع ــ دون ريب ــ بين الغزالى وابن تومرت ، وذلك فى التصورات العقدية والفقهية والسياسية ، لكن هذا لايجب أن يخفى علينا نقاط اختلافهما الهامة ، وكما لايجب أن يدفعنا **إلى تصديق كل ما ورد عن كتاب الإحياء** فى المغرب إبان حكم المرابطين ، والذى كتب بنوازع سياسية موحدية ، وكذلك أمر اللقاء بين الغزالى وابن تومرت وأخذه عنه العلم فى العراق ، ومايكتنف ذلك من دعاية سياسية فجة لايجب أن تضلل أى باحث فى أثر فكر الغزالى[١٧] .

● **على أن أبا حامد الغزالى لايهتم بالمسألة** السياسية تحت « ضغط » انتسابه للفقه **فحسب ، بل اهتم بها لاعتبار ثان هو أنه متكلم جابه فرقا إسلامية عديدة كالشيعة والمعتزلة والباطنية** ، وكان ذلك فى وقت تميز **بعودة للنفوذ السنى ، وتقهقر ملموس ــ فى المشرق والمغرب ــ للشيعة الفاطمية والإمامية**[١٨] ، **لقد أصبح علم** الكلام أفضل الوسائل السياسية للدفاع عن العقائد الإسلامية كما يتبناها أهل السنة ، أليس هو القائل فى كتابه « المستظهرى » : « خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق .. وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضى إلى هتك أستارهم » .

لقد تحول علم الكلام من علم لأصول الدين ــ الفقه الأكبر ــ كما يسميه أبو حنيفة ، إلى علم للحجاج يهدف نصرة العقيدة السنية ، ضد خصومها السياسيين المناوئين للسلطة العباسية . وماكان لهذا العلم الجليل إلا أن يتحول إلى مجرد أداة ، بعد أن أساء استعماله المعتزلة فى السنوات الثلاثين التى كان فيها مذهبهم مذهب الدولة الرسمى ، وبعد الحملة العنيفة التى قام بها الحنابلة ضده ، وهى الحملة التى بدأها الإمام أحمد بن حنبل فى منتصف القرن الثالث ، وبعد أن تحولت الخلافات المذهبية إلى صراعات طائفية وحزبية

أنهكت الجميع دون آن ترسم تغيرا نوعيا فى الفكر الدينى والسياسى لدى المسلمين ، ومن المؤكد أن الغزالى كان يدرك — وهو أشعرى — أهمية علم الكلام البالغة باعتباره وضع الإنارة بالنسبة **للعقل فى فهم مضمون الإيمان وإدارك الروابط المعقولة لمعطيات الوحى** — لكن الوضع السياسى الذى زامن إداراته للمدرسة النظامية وقربه من الوزير « نظام الملك » ، حتّما عليه الانضواء فى مسار تذهب عدة مؤشرات إلى أنه لم يكن راضيا عنه أو مقتنعا به .

لقد عاصر الغزالى فى أكثر من نصف حياته صراعات دينية طائفية عنيفة ، كانت **أصواتها تعلو على كل ما عداها . وكانت صراعات السنة والشيعة فى العراق والشام** مريرة ، انتهت بانتزاع هذه الأخيرة من النفوذ الشيعى على يد « طوطوس » أخو ملك الشاه السلجوقى فى سنة ٤٩٩هـ ، ولقد كانت كل هذه الصراعات والانتصارات تحتاج إلى منظّرين يدعمونها ويعطونها الشرعية الكافية . وكان من الواضح أن هذه الصراعات والمعارك لاتعدو أن تكون هامشية ، لأنها ظرفية وعسكرية ولا تحمل أى بعد عقدى حقيقى لأنها كانت توظف العلماء وتصطنعهم لنفسها ، عوض أن يكونوا رقباء عليها موجهين لها .

● **والذى يقرأ فصولا من « المنقذ من الضلال »** يدرك بسهولة مدى الضيق **الذى كان يعانى منه الغزالى من إقامته** البغدادية فى ظل « سيده » المستظهر الخليفة العباسى » . انه يقول « وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر فى نفسى سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى فى المقام بالشام ، فتلطفت بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبدا ... »[١٩] .

لقد ضاف ذراعا بكل مايجرى فى بغداد وحولها من صراعات الطوائف التى لا طائل من ورائها . وكانت عوامل ضيقه هذا كثيرة :

● **إن تصور الغزالى للمذاهب مغاير** كل المغايرة لما كان سائدا فى عصره فى العراق والشام ومصر ، إنه لايرى فائدة من وراء هذه المناظرات الطائفية التى تقيد العالم الحقيقى وتجعله فاقدا لحريته سواء تعلق الأمر بمذهب الاعتزال أو الأشعرية أو الحزمية ، أو غيرها ، إن العالم الحقيقى يجب أن يعلو فوق هذا الإسفاف من أجل أن يبنى باجتهاده الشخصى — وفى إطار العقيدة الإسلامية — حقيقته الشخصية[٢٠] .

● ● **أوضحت الإقامة البغدادية لأبى** حامد ، أن **الخلافة قد أفرغت من محتواها وأنها مجرد اسم دون رسم. وهذا مايفسر** تأخر الغزالى فى تأليف كتابه الذى يدعم به شرعية الخليفة العباسى المستظهر (ولى الخلافة سنة ٤٨٧ هـ) ، وقد كان ذلك فى نفس السنة التى غادر فيها بغداد من عزلته التى استمرت عشر سنوات ، ومما يؤكد خيبة أمل الغزالى فى الخلافة العباسية التى ظل إلى آخر عهده بدار السلام ينعتها بالألقاب الرسمية ، كالمقدسة والنبوية

والإمامية، ماأسفر عنه كتابه الآخر « نصيحة الملوك » الذى ألفه بعد عزلته الطويلة ، والذى لم يعرض فيه من قريب أو بعيد **للخليفة** ، فى حين كان كل تركيزه واهتمامه على **السلطان** السلجوقى ومايتوجب عليه من صفات وخصال .

● **لايبدو أن رأى الغزالى فى علماء** عصره السابحين فى تلك البلاطات العباسية والسلجوقية وغيرها صادر عن أى نوع من التقدير . فلقد شغلتهم الدنيا وفتنها ، وألهاهم الرياء والجاه عن المهمات التى كان عليهم أن يتصدوا لها . ولعل إحدى فقرات الجزء الأول من الإحياء (كتاب العلم . الباب الخامس) قادرة على توضيح الدرك الذى انتهى إليه العديد من العلماء فى عصره . إنهم يماثلون ذلك الرجل الذى كان صفى النبى موسى ــ عليه السلام ــ وكان يقول حدثنى موسى نجى الله ، حدثنى كليم الله **حتى أثرى وكثر ماله ففقده** موسى ... ثم جاءه رجل وفى يده خنزير وفى عنقه حبل أسود فقال له موسى ــ عليه السلام ــ انصرف فلان ، قال نعم هو هذا الخنزير ، فقال موسى : يارب اسألك أن ترده إلى حاله حتى أسأله بم أصابه هذا ؛ فأوحى الله عز وجل إليه : **لو دعوتنى بالذى دعانى آدم فمن دونه ما أجبتك فيه ولكن** أخبرك لم صنعت هذا به : إنه كان يطلب الدنيا بالدين[٢١] .

على أن الذى يفسر ضيق الغزالى بحياته البغدادية ويوضح أزمته الروحية التى دفعته إلى طلب الخلوة والعزلة يكمن فى الانحراف الذى عرفته الحياة الاجتماعية فى أواخر القرن الخامس هـ . لقد عم أوكاد المال الحرام ، وفسدت بذلك حال العلماء ، وفشت الرشوة ، وكثر بغى الحكام ، وطاش الرشاد فى بيداء من المقاصد والمظالم . ولنقرأ هذا الفصل المعبّر من الإحياء (كتاب الحلال والحرام) : « إن أموال السلاطين فى عصرنا حرام كلها أو أكثرها ، وكيف لا والحلال هو الصدقات والفىء والغنيمة ولاوجود لها وليس يدخل منها شىء فى يد السلطان ولم يبق إلا الجزية وإنها تؤخذ بنوع من الظلم لا يحل أخذها بها فإنهم يجاوزون حدود الشرع فى المأخوذ والمأخوذ منه والوفاء له بالشرط ، ثم إذا أنسبت ذلك إلى الخراج المضروب على المسلمين ومن المصادرات والرشا وصنوف الظلم لم يبلغ عشر معشار عشره »[٢٢] .

إن الغزالى بهذه «الاعترافات» يعد بحق شاهد عصر يتجه بسرعة نحو الأفول ، ويدعو المؤمنين إلى الفرار قبل أن تعمهم فتنته وشرورها .

من كل هذه العوامل يمكن لنا أن نستنتج أن الغزالى لم يكن راضيا عن نفسه متكلما ومنافحا بعلمه عن أوضاع سياسية وعلمية بلغت من التردى دركا من الهوان شديدا ، فلقد طالب الخليفة المستظهر علماءه بالدعوة للجهاد تصديا للحملات الصليبية لكن دعوات العلماء بقيت صرخة فى واد فلم يحرك أحد من الأمراء أو الحكام ساكنا .[٢٣] .

لقد بلغ التسيب حدا مس المجتمع

الإسلامى بسنته وشيعته فى أعماقه وجذور تصوره ، ولم يبق أمام الصادقين من العلماء إلى إعادة بناء المجتمع على أصول سليمة بإحياء العلوم وتنشأة جيل جديد طاهر النفس سليم العقيدة مدرك أن العلم ليس بكثرة الرواية بل هو نور يقذف فى القلب[٢٤] .

● **اهتم الغزالى إذن بالسياسة أولا لأنه** كان فقيها فى مجتمع يقوم فى حركيته على **الفقه وفتاويه وأحكامه ، واهتم بالسياسة ثانيا** لأنه كان متكلما فى وضع كان يستدعى المناظرات والحجاج لدعم الحكم السنى القائم ، واهتم بالسياسة ثالثا لأنه كان متصوفا يعتبر أن السياسة هى التعليم والتهذيب والإرشاد .

لقد اضطره تكوينه الفقهى والكلامى أن يعتنى بالسياسة ويخوض غمارها ، لكن تصوفه وهو اضطراره الثالث ـــ هو الذى أعطانا فكرا سياسيا حقيقيا وجديرا بالعناية ، ذلك أن الحديث عن فكر سياسى **للغزالى لا يكون صحيحا إلا إذا تناولناه من** منظور الرجل الذى اختار المجاهدة والتربية فى مجتمع مهدد بالتحلل الكامل .

لذلك فلم يكن غريبا أن نعثر على أهم الفصول للفكر السياسى عند الغزالى ـــ كما أراده هو واختاره ـــ فى كتابه إحياء علوم الدين . الكتاب الذى لخص فيه ماهية السياسة كما فهمها من خلال عصر يرنو إلى الأفول والتحلل : **إنها مواصلة مهمة النبوة بعد وفاة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام-إنها إستصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى فى الدنيا والآخرة . إن السياسة عند الغزالى ليست فناً من الفنون بل هى مجمع الفنون كلها فى وجهة الاستقامة والخيرية .**

ومن هذا يبرز فرق خطير بين الفكر **السياسى للغزالى وما يناظره عند ميكافيل .** إن الميكافيلية هى جعل السياسة فناً بين سائر الفنون لها قوانينها الخاصة التى تهدف إلى تحقيق هدف واحد هو الوصول إلى السلطة أو المحافظة عليها دون أى اعتبار للغاية الإنسانية من وراء تلك السلطة[٢٥] .

وفى مقابل هذا يعتبر الغزالى السياسة جماع الصناعات كلها ، فهى « تأليف واجتماع وتعاون على أسباب المعيشة كلها .. لذلك فهى تستدعى من الكمال **ما لا يستدعيه غيرها». السياسة عند الغزالى** هى عينها فى التصور النبوى والقرآنى لا تستطيع أن تثرى وتتطور إن أفرغت من غاياتها الأخلاقية والمناقبية ، لذلك فهى تتجه أولا للمجتمع ترأب صدوعه وتقيم توازنه ، أكثر من اهتمامها بالسلطة وموازين القوى فيها .

وعلى هذا فإن مسألة التعليم والتعلم تأخذ فى الفكر السياسى للغزالى مكانة ممتازة،الأمر الذى يجعل من كتابه « إحياء علوم الدين » **برنامجا للعمل السياسى** يمكن من خلاله استصلاح نفوس الأمة والنهوض بها من كبوتها .

ومن هذا المنظور أيضا يتبين أن الغزالى من الذين يقرون بمبدأ الترابط العضوى والتكاملى بين التعليم والسياسة . فلكل

سياسة تعليم، وكل تعليم يولد ويوطد سياسة ـــ محددة ـــ .

ومن جماع هذه الأمور يمكن أن ندرك أكثر المقصد الحقيقى من قول الغزالى عن الصوفية « إنهم السالكون لطريق الله وأن سيرتهم أحسن السير، وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا ... »(٢٦) .

إن أهم ما يتجه إليه الغزالى فى فكره السياسى هو مصير الإنسان المؤمن فى مجتمع اجتاحته الصراعات السياسية والطائفية المتناحرة على الحكم ، فأفقدته توازنه وضيعت على كل علومه العقلية والنقلية الفرصة فى أداء وظيفتها التى أرادها لها الإسلام . ومثل هذا التأكيد ضرورى ، حتى لا نسىء فهم بعض مواقف الغزالى السياسية التى تبدو أحيانا وكأنها ضرب من التملق والتخاذل أمام الحكم العباسى المتهالك على نفسه .

لقد ظل الغزالى ـ رغم كل ضيقه بالواقع السياسى البغدادى وخيبة أمله من الحكم السنى عامة ـ رجل السلطان القائم المنافح عن الشرعية العباسية القائل بأن « نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لايحصل إلا بإمام مطاع »(٢٧) .

إن مسألة الأمن شرط ضرورى لتفادى الهرج والفتن التى لاتؤدى إلا لشمول القحط وهلاك المواشى وبطلان الصناعات .

ومثل هذا الحرص قاسم مشترك لكل المنظرين السياسيين المسلمين القدامى ابتداء من أبى بكر الصديق الذى أعلن ـــ والرسول لم يدفن بعد ـــ أنه لابد من أحد يقوم على أمر هذا الدين ... حتى ابن تيمية القائل بأن الإمامة قد تحصل « إما بالقدرة على سياسة الناس بالطاعة للإمام أو بقهره لهم ... »(٢٨) إن انعقاد الإمامة فى الفكر السنى عموما يقوم على « الشوكة » والغلبة ، باعتبار أن السيادة هى الصفة المميزة للدولة ، وباعتبار أن هؤلاء المنظرين كانوا بالأساس فقهاء ينظرون من داخل المنظومة السياسية القائمة ، وهم لذلك يحرصون على الشرعية الحرص كله .

ومما لاريب فيه أن الغزالى لم يختلف ـ جوهريا ـ عن عامة فقهاء السنة الذين أكدوا على قضية السيادة والشوكة فى الإمامة ، إلا أنه أضاف إليها نوعا من « الاختيار » . لقد كان له « مذهب فى الإمامة » عبر عنه فى فصول كثيرة من كتبه ، وخاصة فى « المستظهرى » حين تناول التفريق بين الإمامة الصحيحة والإمامة المزيفة ، وأكد على أن ذلك « الاختيار » لا يتوصل إليه بالحيلة البشرية بل هو رزق إلهى يؤتيه الله من يشاء ... »(٢٩) .

إن الاضطرار السياسى المثلث للغزالى « الفقه ـ الكلام ـ التصوف » ، قادر أن يلخصّ لنا صورة، لها من الوضوح

ما يكفى عن فكره . إن قاعدة هذا المثلث ــ الرابطة بين الاضطرار الفقهى والاضطرار الكلامى ــ يعبر عنها تمسكه بالشرعية السنية ، التى لا يرى فى الخروج عنها سوى مزيد من الفتن والحروب ، ومزيد من الدعم للدعاوى الضالة التى زعزعت البناء الإسلامى . أما قمة هذا المثلث المكون من زاوية التصوف فهو الطريق الذى على المسلمين أن يسلكوه ان أرادوا لأنفسهم النجاة . ومما لاشك فيه أن الغزالى كان من أوائل الذين أدركوا أن دعمه (المشروط) للشرعية السنية (عبر الفقه والكلام) مناقض لانقلابيته الهادئة (عبر التصوف والتعلم) ، وأنه يحاول التوفيق والمصالحة بين ما لا يمكن التوفيق بينهما فى ظروف التقهقر الإسلامى الذى بلغ أوجه فى القرن الخامس .

مثل هذا التباين نحس به فى كثير مما ترك الإمام الغزالى ، ولكننا نلمسه واضحا فى مقاطع كثيرة من كتاب الإحياء ، ولنقرأ هذه الفقرة المعبرة عن مدى إحساسه بصعوبة ـ أو استحالة ـ الجمع بين الشرعية والانقلابية : « كان أهل الورع من علماء الظاهر مقرين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب ، وكان الإمام الشافعى رضى الله عنه يجلس بين يدى شيبان الراعى كما يقعد الصبى فى المكتب ويسأله كيف يفعل كذا وكذا ؟ فيقال له : مثلك يسأل هذا البدوى ؟ فيقول : إن هذا وفق لما أغفلناه ... ولذلك قيل : علماء الظاهر زينة الأرض والملك ، وعلماء الباطن زينة السماء والملكوت[٣٠] » .

ومثل هذه الطبيعة التى تميز بها منهجه السياسى تتأكد أكثر حين نلاحظ مدى « تفاعله » مع خصميه الرئيسيين الباطنية والفلاسفة ، الأمر الذى يدفعنا إلى القول أنه بقدر ما حاربها بقدر ما تأثر ببعض مقولاتها .

أما الباطنية الذين خصص لهم كتابه المستظهرى لفضح بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ، والذين قال عن مذهبهم أنه « ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ، ومفتتحه حصر مدارك العلوم فى قول الإمام المعصوم ، وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق ... »[٣١] لينتهوا به فى الأخير بإظهار ما يناقض الشرع ، لكن هذا لم يمنعه من أن يأخذ عنهم ـ ولكن بسبب أقل ـ قضايا صفات الإمام وأهمية التعليم وضرورة التأويل ، فإذا كان الباطنية قد أولوا أهمية رئيسية للإمام المعصوم القادر فى كل عصر على تعليم الأمة وتوجيهها فإن الغزالى طالب الإمام بمهمات وخصال[٣٢] ، إن توفرت لديه أصبحت له السيادة ، بل إنه يغض الطرف عن بعض التجاوزات من طرف الحاكم باعتبار طاعة الأمراء وضرورة بقاء سلطان نافذ الحكم ــ وهو وإن خالف الباطنية فى جوانب من مسألة الإمامة ، مثل العصمة وثبوتها نصا لمن فى نسبهم أبد الدهر فإنه دافع عن الإمام المطاع ، الذى يطفىء الفتن الثائرة والآراء المتنافرة ، مستشهدا لحديث رواه ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أقبل وفى البيت رجال من قريش فقال « الأئمة من

قريش ما قاموا فيكم بثلاث : ما إن استرحموا رحموا وإن حكموا عدلوا وإن قالوا أوفوا »[٣٣] .

فالغزالى — على محاربته للباطنية ومن ورائهم الشيعة الإمامية — ظل يعتبر شخصية الإمام وخصاله الموروثة والمكتسبة هى المعيار لصلاحه ، ومثل هذا المعيار التشخيصى « جَمَع الغزالى والباطنية فى خط واحد ، يعتَبِر هذه المهمة (الإمامة) منصبا سياسيا أكثر منه مؤسسة سياسية اجتماعية » **وهذا عكس ما عناه الرسول** عليه السلام فى الحديث السالف « **الأئمة من قريش ما قاموا فيكم ...** » ، فالإمامة فى التصور النبوى ليست منصبا سياسيا فحسب يتحمله شخص ، بقدر ما هو جملة علاقات اجتماعية نافذة فى زمن ما ، **أضاف إليها التزامات وخصال شخصية محددة** .

فالقرشية حسب هذا الحديث النبوى ، وكما أشار إلى ذلك ابن خلدون[٣٤] لم تكن سوى رابطة انطلاق تحمى الدولة ، لكنها عاجزة على الاستمرار مع تغير أحوال الروابط الاجتماعية والمادية . هذا ما كان من الكلام عند الغزالى والباطنية عن **الإمام وصفاته الموروثة أو المكتسبة ، ولم يتم أبدا الحديث عن الإمامة وما يفرض عليها** — كمؤسسة سياسية — من مستجدات الأمور التى تغيرت بشكل خطير .

أما عن **التعليم** فإذا كان الغزالى قد عدّ الباطنية فرقة « تعليمية » تُبطل الرأى وتدعو الخلق إلى التعلم من الإمام المعصوم[٣٥] ، فإنه لم ير بدا من اعتبار **أن إصلاح المسلم لا يكون إلا بالعلم والتعليم** والأخذ عن المرشد المعلم[٣٦] بغرض صلاح النفس ورفعها عن الدنايا .

ومن الواضح أن التعليم عند الغزالى معدل فى غايته وأسلوبه وطبيعته عما تعارف عند الباطنية ، الذين كانوا يتحرون السرية التامة فى تعليمهم من أجل الوصول إلى غايات سياسية ودينية مغايرة كل المغايرة لما يتظاهرون به من إسلام واتباع لرسول الله عليه السلام .

وفى خصوص قضية **التأويل** فجلى أن رجلا كالغزالى لا يستطيع إلا إثباته ، إذ العلوم عنده منقسمة إلى خفية وجلية لا ينكرها القاصرون « الذين تلقفوا فى أوائل الصبا شتا وجمدوا عليه »[٣٧] ولكن بين تأويله وتأويل الباطنية بون شاسع ، وهو فى ذلك واضح كل الوضوح ، يقول فى هذه المسألة « ... فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما .. ومن قال أن الحقيقة تخالف الشريعة فهو إلى الكفر أقرب من الإيمان »[٣٨] ... ولقد كان الباطنية **يعتبرون أن كل ما ورد من الظواهر فى التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلٰهية** كلها أمثلة ورموز ، فالجنابة هى إفشاء أسرار جماعتهم ، والغسل تجديد العهد لمن أفشى السر ، والزنا هو إلقاء نطفة العلم الباطن فى نفس من لم يسبق معه عقد العهد ... الخ[٣٩] . وهو فى نفس الوقت لا ينحو منحى من حسم الباب أصلا ومنكرا التأويل مثل الإمام ابن حنبل ، على

الرغم من أنه كان مدركا لسبب حسمه الموضوع رعاية لصلاح الخلق وسدا للذرائع . على الرغم من هذا فللغزالى تفصيلات فى مسألة التأويل وعلم المكاشفة، **ما يمكن لنا أيضا أن نعده تعديلا هاما لما** كان يدعو إليه دعاة الباطنية والشيعة ، لكنه يختلف اختلافا واضحا عما كان عليه أهل السنة فى أمور العقيدة والغيبيات[٤٠] .

وإذا انتقلنا إلى الفلاسفة الذين خصص لهم الغزالى كتابه « التهافت » للرد عليهم ، وكذلك بعض الفقرات فى الإحياء ، فإننا ندرك بسهولة مدى العمق الذى يفصله عنهم فى مجال المنهج المعرفى .

ومع ذلك فإن الغزالى أكد فى أكثر من مناسبة أن الفلسفة تركيب جملة من العلوم ليست جميعا محرمة كالمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية[٤١] .

والغاية من وراء هذا — فى رأينا — هو تضييق مساحة الخلاف بينه وبين الفلاسفة فى حدود مجال الإلهيات، وفى قضايا معلومة منها[٤٢] ، والذى كان يدفع بالغزالى إلى مثل هذه « المصالحة » مع جوانب فلسفية — على الرغم من التباين **النوعى بين جوهر تصوره الدينى وما كان** عليه مشروع الفلاسفة المعرفى — **كانت اعتبارات سياسية كلامية .**

لقد كان الغزالى رجل الجهاز السياسى السلجوقى ، عمليا فى جانب من مواقفه الفكرية . فهو يعلم تمام العلم أن خطر الفلاسفة السياسى مهما كان فإنه لا يقاس **بخطر الباطنية ، وأن هؤلاء لا يمكن أن** يواجهوا إلا بتقوض أحد أهم وسائل عملهم ودعوتهم وهو « التعليم » . لقد كان إبطال الرأى وإلغاء كل عمل عقلى المدخل ، ويقولون عليه : « إن مبدأ مذاهبهم هو إبطال الرأى وإبطال تصرف العقول »[٤٣] حتى يرتبط الخلق بالإمام المعصوم .

إضافة إلى هذا فإن المناظرات الكلامية التى كان يعتمدها هو وطلابه من المدرسة النظامية لا تحتاج إلى محاربة التقليد الذى كان سائدا فحسب بل إنها تقوم على علوم كالمنطق والحجاج ، وبالخصوص فى وجه رجال الحديث الذين كانوا يعتبرون علم الكلام من البدع المنكرة التى لا يتوقع منها أى نفع مادام السلف من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيها .

إن المشكلة الرئيسية فى فكر الغزالى السياسى أنه فكر متنازع بين مواقف فقهية وكلامية ، تفرضها الاعتبارات السياسية القائمة آنذاك ، وبين جوهر اعتقاده فى أن السياسة هى تنفيذ أوامر الله وإقامة العدل فى النفس والمجتمع .

مثل هذا التنازع هو الذى كان يدفع بالغزالى أن يكتب فى أحيان كثيرة منظّرا لنظام سياسى فقد كل مبررات استمراره ، ولفكر دينى تسلح بسلطان الدولة أساسا ليفرض نفسه . ونجده فى أحيان أخرى وبخاصة فى إحياء علوم الدين ، منظّرا لنظام آخر غير قائم فى المشرق الإسلامى ، وذلك حين يقدم مشروع عمل سياسى من أجل مجتمع يرضى الله ويقوم على الحق والعدل .

وسوف نحاول فى الفصل الموالى إظهار الجوانب الرئيسية من فكر الغزالى السياسى التى لم تضطره إليها التزاماته السياسية الكلامية ، بل « اضطرته » إليه قناعاته الحقيقية وهى التى تعبر عنها أصدق تعبير توجهاته الصوفية .

● **أركان التصور السياسى عند الغزالى :**

ينطلق أبو حامد الغزالى فى فكره السياسى الذى عبر عنه أصدق تعبير فى كتابه « الإحياء » **من غائية كل نظام سياسى . فالغزالى** لايبدو كثير الاهتمام بانقسام سلطة المسلمين فى المغرب أو المشرق إلى دويلات وإلى خلافة فى بغداد وسلطنة سلجوقية فى فارس .

إن الأهم من هذا كله هو لماذا يقوم هذا النظام أو ذاك ؟ ولتحقيق أية أهداف ؟

فكما أن للخلق غاية هى العبادة ، وللإنسان مهمة هى الخلافة ، وكما أن للطهارة والصلاة والزكاة أسرارها التى تحدد قواعدها ، كذلك فإن السياسة لاتستطيع أن تؤدى من الفرض الحقيقى إذا تجاهلنا مسألة استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة . **فالسياسة مناقب وأخلاق ، وكل مجتمع سياسى مضطر للالتزام بأهداف تتجاوز النطاق السياسى المحض ، إن أراد لنفسه البقاء والاستمرار . ذلك أن السياسة لاتستطيع أن تحدد هى بنفسها أهدافها ومشروعيتها .**

وكل نظام سياسى لا يتجاوز ميزان القوى البحت ، مهدد بالانفراط باعتبار أن نفس ميزان القوى هذا لايتحقق فى فراغ ، بل فى إطار ثقافى واقتصادى تحكمه قيم ومعايير عامة ، هى نفس المثل والمناقب التى أمدت ذلك النظام السياسى بالمصداقية الضامنة لكل وجود جماعى واجتماعى[٤٤] .

هذا هو منبع تفكير الغزالى السياسى ، وهو الذى يمكن أن يفسر لنا بعد ذلك أركان تصوره العملى للحياة السياسية .

(أ) **سيادة الدولة** : إذا كانت الأخلاق والقيم أساس وغاية كل عمل سياسى ، فإن **هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بانتظام أمور** الدنيا بسيادة الدولة . فالسلطة ضرورة حتمية ليس لاعتبارات ظرفية كان يتخبط فيها المسلمون فحسب ، ولكن لاعتقاد مبدئى فى ضرورة السلطة المطاعة : « إن نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لايحصل إلا بإمام مطاع »[٤٥] لقد كان هذا مقصود الأنبياء قطعا حين شرعوا الشرائع وفرضوا الفروض . وتأكيدا لهذا الركن الأساسى ، يذهب الغزالى إلى حد القول بأن سيادة الدولة مع ظلم الحاكم أفضل من انخرام الأمور وذهاب ريح الدولة ، « إن السلطان الظالم الجاهل إن ساعدته الشوكة وعسر خلعه ، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لاتطاق وجب تركه ووجبت الطاعة له كما يجب طاعة الأمراء »[٤٦] .

على أن هذا الكلام لا يجب أن يفهم على إطلاقه ، بل لابد من وضعه فى اعتبار أنه الاحتمال الأقصى الذى يذهب إليه حجة الإسلام تأكيدا على مسألة سلطة الدولة

وإن أمر المسلمين لا يمكن أن يستقيم إلا بتلك السيادة .

(ب) مرجعية العلماء :

حديث الغزالى عن العلماء يرتبط تمام الارتباط بالركن السابق ، فسيادة الدولة لايمكن أن تؤدى وظيفتها الحق إلا بمرجعية العلماء ، ولهذا نراه يطنب فى الحديث عنهم فى الإحياء ونصيحة الملوك ، والمستصفى وميزان العمل . فالعلماء هم ورثة الأنبياء ، وهم القادرون على التوجيه والإرشاد ، وهم الأكثر تمثلا للقيم والمناقب الإسلامية كالعدل والإنصاف . فهم العمدة الرئيسية المواجهة لسيادة الدولة ، التى كثيرا ما يعتريها الزيغ والانحراف(٤٧) ، ولقد اعتبر أحد أصول العدل الكبرى هو اشتياق الحكام للعلماء ، والحرص على الاستماع إلى نصحهم والحذر من علماء السوء (٤٨)

فالعلماء فى تصور الغزالى السياسى مهمة كبرى خلفوا بها مهمة النبوة التى اختتمت بوفاة الرسول عليه السلام ، وهم قادرون على ذلك إن لم يطمعوا فى ما عند السلطان من مال وإن هم أنصفوه الوعظ والمقال . فالعلماء قوة ضغط معنوية يمكن أن تصبح شديدة الخطورة إن هى حافظت على استقلاليتها ولم تتردد على أبواب الأمراء والسلاطين .

« فالملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك »(٤٩) وللغزالى فى هذا المجال قول مردد ومكرر نجد خلاصته فى الباب السادس من الإحياء « فيما يحل من مخالطة السلاطين الظلمة وحكم غشيان مجالسهم والدخول عليهم ... » (٥٠) وفى هذا يقول : « اعلم أن لك مع الأمراء والعمال والظلمة ثلاثة أحوال : الحالة الأولى وهى شرها أن تدخل عليهم والثانية وهى دونها أن يدخلوا عليك والثالثة وهى الأسلم أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك » .

إن أهل الشوكة لا يمكن لهم الارتداع إلا بالعلماء الذين تأسوا بالنبى عليه السلام واقتدوا بنهجه فى شؤون حياتهم الخاصة والعامة تأمينا للمجتمع من اجتياح السياسى له .

(جـ) إحياء الأمة بالتعليم :

ثم يبقى الركن الثالث والأخير الذى يقيم عليه الغزالى فلسفته السياسية والذى يحقق من خلاله مناقبيته التى يصدر عنها فى كل مشروعه السياسى المقترح : **إنه رهان على عودة الروح إلى الأمة** . فالواضح أن ثقة الغزالى فى إمكانية العلماء محدودة لذلك فهو يدعو إلى تدعيمها بضمانة ثانية متمثلة فى المدارس التعليمية القادرة على محاربة التقليد وإنشاء جيل من الوعاظ والعاملين فى الطريقة التى تطهر المجتمع الإسلامى الذى أنهكته الصراعات والخلافات المذهبية .

وإن من يتمعن فى النصائح العشرة التى خص بها السلطان السلجوقى فى كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » (٥١) يدرك بيسر أن الأمة كانت ممزقة آنذاك إلى « **مجتمع سياسى** » منشغل كل الانشغال عن قضايا الأمة وهمومها ، وهو إن علم

ببعض مايجرى فعن طريق أعوان لايتصفون بالثقة والصدق فى الغالب ، ولا سبيل إلى مقاومة هذا الخطر الماحق الذى يهدد جوهر الرسالة الإسلامية إلا بتحصين المجتمع بطائفة صادقة من الزهاد والعباد والصوفية القادرين على التعليم والإرشاد والنصح .

إن رهاننا على عودة الروح فى حنايا أمة اجتاحتها المصائب الخارجية ، وأنهكتها أوضاعها النفسية والسياسية والاقتصادية يبدو عسير التحقق وبعيد المنال . إنه مشروع للمدى البعيد ولا مراء فى أن الغزالى كان — وهو يؤلف الإحياء — مدركا لهذا الأمر وليس أدل على ذلك من بعض العبارات التى تفصح شدة توجسه من إمكان التصدى للمجتمع السياسى وتحصين الأمة بالعمل والتربية . يقول فى مقدمة الإحياء : « فلقد حل عن لسانى عقدة الصمت وطوقنى عهدة الكلام وقلادة النطق ماأنت مثابر عليه من العمى عن جلية الحق من اللجاج فى نصرة الباطل وتحسين الجهل والتشغيب على من آثر النزوع قليلا عن مراسم الخلق ومال ميلا يسيرا عن ملازمة الرسم الى العمل بمقتضى العلم طمعا فى نيل ما تعبده الله به من تزكية النفس وإصلاح القلب وتداركا لبعض ما فرط من إضاعة العمر يأسا من تمام التلافى والجبر وانحيازا عن غمار من قال فيهم صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه « أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله سبحانه بعلمه »(٥٢) .

إن تصور الغزالى السياسى يتمثل فى مجالين متكاملين أحدهما عاجل وينطلق من أن صلاح الأمير له أكبر الأثر على صلاح الرعية ، ولكنه مرتبط بمدى رجوع السلطة السياسية إلى العلماء الصالحين والاستماع إليهم ، وثانى المجالين هو إحياء ما ذهب من حيوية الأمة الصالحة وهذا مشروع آجل لايقوم إلا على « معجون العلم والعمل » ، وسلوك طريقة أهل الخير .

وإذا كان جوهر السياسة عند الغزالى هو إسعاد الناس فى الدنيا والآخرة فإن السؤال الأهم هو مدى استعداد الذهنية المغربية — التى كانت تتابع بكثير من الانتباه لما يجرى فى المشرق — لتقبل تصور الغزالى السياسى ومشروعه المثالى ، وهل كانت الشروط الموضوعية فى المغرب أفضل لذلك مما كانت عليه فى المشرق ؟ .

الغزالى أو المثالية السياسية

إن أول تساؤل طرح نفسه علينا ونحن نبحث عن أثر الغزالى السياسى فى بلاد المغرب هو : إلى أى حد كانت الأوضاع المغربية قابلة لنوع من تفريق السلطة أصبح فى المشرق أمرا واقعا بين الخلافة والسلطنة ؟ وهو التفريق الذى لم ير فيه الغزالى أى حرج بل بنى فكره السياسى المستقبلى على تدعيمه عبر توازن محكم بين السلطة السياسية ورجال العلم والوعظ والإرشاد .

بعبارة أخرى هل كان الغزالى قادرا على تنظيم سياسى لمجتمع مغاير فى أوضاعه السياسية والاجتماعية والذهنية لما عرفه المشرق من تطورات فى القرنين الثالث والرابع ؟

فلقد كان أكبر تحول سياسى عرفه المشرق الإسلامى هو تولى المأمون سنة (١٩٨ هـ) فمعه استولى المعتزلة على النفوذ السياسى لمدة ثلاثين سنة فارضين **جملة أفكارهم كعقيدة رسمية للدولة** ، فى حين كان المتوقع منهم نقيض ذلك — وهم الذين حملوا لواء التحرر الفكرى فى فضاء الثقافة الإسلامية .

لقد انتهت مع بداية القرن الثالث الهجرى كل حظوظ « التنوير الذاتى » للعقلية الجمعية للأمة وبدأ طور « الإصلاح القهرى » عبر أجهزة السلطة السياسية مع حكم ثلاثة من بنى العباس : المأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ — ٢٢٧هـ) والواثق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ) بدأ العد التنازلى المؤذن بخريف الحضارة الإسلامية فى المشرق الإسلامى وذلك باستنفاذ الإسلام أغراضه كمحرك لتعددية سياسية وعقلية قادرة على الإثراء الفكرى والمعرفى .

فى تلك الظروف كان الجزء الغربى من العالم الإسلامى على الاختلاف النسبى بين أوضاعه الداخلية يمر بمرحلة مختلفة جوهرياً لما كان سائدا فى الشرق الشرقى .

لقد أظل الجزئين (الشرق والمغربى) لواء الإسلام لكن المغرب الإسلامى كان يتطور حسب خصوصياته المميزة ، والتى كانت تبعده أكثر فأكثر عن المشرق ، وهى الخصوصيات التى يمكن أن نحصرها فيما يلى :

(أ) تضخم النزعة الاستقلالية القبلية :

هذه النزعة كانت حائلا مستمرا دون قيام أى تكتل أعمق وأدوم من القبيلة ، وما اسم « البربر » إلا تحويرا عربيا لاسم « برباروس » الرومانى الذى أطلقه هؤلاء على سكان الشمال الافريقى لآبائهم « الحضارة الرومانية »،لقد كان البربرى ينتسب أولا وأخيرا إلى كتامة أو مغراوة أو مصمودة أو زناتة أكثر من أن ينتمى إلى وحدة قومية بربرية جامعة(٥٣) .

هذه الخاصية الأولى قادرة على تفسير جانب من الصعوبات الجمة التى وجدها الفاتحون المسلمون . أثناء دعوتهم فى العدوة المغربية . لقد اصطدموا مع نزعة رافضة للحكم المركزى سواء كان المتمردون بدوا أو حاضرة وكان ذلك واضحا فى القرون الثلاثة الأولى . ولقد كان البناء السياسى الإسلامى فى غالبه هشا لأن الولاة المسلمين لم يكتشفوا أفضل الصيغ للتفاعل مع الطباع الاستقلالية المفرط فيها عند السكان الأصليين . فإذا أضفنا إلى هذا بعض الهفوات والمظالم التى كانت تصدر عن بعض كبار المسئولين العرب تجاه البربر(٥٤) أدركنا سببا رئيسيا لانتكاسات الجيوش الفاتحة .

(ب) مع هذه النزعة الاستقلالية امتاز أهالى العدوة المغربية بميزة ساهمت على عكس ما ذكرناه آنفا فى انتشار الإسلام وتجذره فى البناء المغربى : **إنها شدة الاستعداد للانطباع بحياة الزهد والورع**

التى عرف بها رجال أمثال البهلول بن راشد (ت ١٨٣ هـ فى القيروان) فعلى قدر ما كان الأهالى يظهرون من التململ من القيود السياسية المركزية ويتحينون الفرص للتفلت منها ، بقدر ما نجدهم يقبلون على رجال الدعوة وأهل العلم والتقوى للأخذ عنهم ، على الرغم من الصعوبات اللغوية التى كان تفصل بينهم . وكان أول من أدرك هذه الميزة حسان بن النعمان فعرف أن المدخل الدينى الروحى والمعرفى أفضل بكثير من المداخل التى كان يتواخاها عمال وولاة الخلفاء حرصا على استرضائهم بالهدايا والأموال[٥٥]،ولو كان ذلك عن طريق العسف والنهب والإذلال . ولقد حذا حذو هذا المذهب عمر بن عبد العزيز الذى عرف بالورع والتقى ، فكان يختار عماله من العدول الأتقياء ويرسل معهم العلماء والفقهاء لتبصيرهم بأصول الدين وتعليمهم العربية وبذلك أمكن للإسلام أن يغلب على المغرب .[٥٦] .

وإذا كان بعض المؤرخين يذهب إلى أن أهم أسباب انتشار المذهب الخارجى فى العدوة المغربية يعود إلى حسن موقع مبادىء ذلك المذهب من الأهالى الذين كانوا يعانون من وطأة الخلافة الأموية وجور أعمالها . لقد انجذب أهالى « تاهرت » إلى الخوارج لما فيهم من تصلب فى الدين اعتبروه من آثار خشية الله والخوف منه ، وأن ذلك هو عين التقوى المأمور بها شرعا[٥٧] ، ومثل هذا التفسير يؤكد أهمية الميزة الثانية (الإستعداد للانطباع بحياة الزهد) من خصائص العدوة المغربية .

لقد كان المغاربة يكنون احتراما كبيرا لرجالَ العلم وأهل الصلاح والتقوى وقد يكون وراء ذلك ندرة المتعلمين عندهم وقرب عهدهم بالبداوة والأمية . ولقد حصل مع الشيعة الفاطميين نظير ما حصل مع خصومهم الخوارج ، إذ استطاع الداعى أبو عبد الله أن يؤثر فى حجاج من البربر، التقى بهم وكانت مظاهر تقواه وورعه عاملا حاسما فى انحياز وجوه قبيلة « كتامة » لدعوته وبذلك انطلقت أكبر دعوة شيعية عرفتها المنطقة المغربية ، وعنها تأسست الدول الفاطمية التى أطاحت بالأغالبة السنة فى تونس والرستميين الخوارج فى « تاهرت »،وكان ذلك فى أواخر القرن الثالث الهجرى .

(جـ) أدى تفاعل العنصرين السابقين (النزعة الاستقلالية المفرطة والاستعداد للانطباع بكل مظاهر الزهد) إلى بروز عامل ثالث ميز العدوة المغربية فى بنائها السياسى أنها امتزاج السياسى بالدينى والعقدى امتزاجا لانكاد نجد له مثيلا فى غير هذه البلاد ، فكل الفرق الدينية حتى الصوفية منها اعتمدت على هياكل سياسية قوية[٥٨] ، بل بلغ الأمر حدا أن النقمة السياسية التى كانت تعتلج فى صدور الأهالى من جراء مظالم العمال والولاة ، كانت لا تجد تعبيرا عنها إلا فى حركات تمرد دينية سياسية انتهت مع القرن الرابع الهجرى إلى تحول سياسى دينى هام يتمثل أن العدوة المغربية سوف يحكمها دعاة وملوك مسلمون وسنيون لكنهم بربر

بالأساس ، وقد ابتدأ ذلك مع بنى زيرى وبنو حماد والمرابطون واتضح مع القرن السادس والسابع الهجريين .

إن الرغبة الملحة فى الاستقلال عن المراكز المشرقية الفاطمية والعباسية،إضافة إلى نزعة التدين العميقة التحمتا فى اختيار دينى سياسى يتمثل فى جانب منه فى العودة إلى مذهب أهل السنة ، والانقطاع عن كل ما عداه، ولكنه فى جانبه الآخر تعبير أكيد على أن المركز السياسى أصبح مغربيا محضا ولا علاقة للأوضاع المشرقية السياسية فيه .

وبهذا يمكن أن نقسم التاريخ السياسى المغربى إلى مرحلتين متميزتين : (أ) مرحلة كانت السلطة السياسية عربية مشرقية ، ولقد تخلل هذه المرحلة إهتزازات وثورات كانت أحيانا تأخذ أشكال حروب ردة على الإسلام كلية.(ب) مرحلة ثانية حصل فيها تمثل كاف للإسلام وتبن تام له لكن بإدارة سياسية محلية بالأساس لا علاقة حقيقة للمشرق بها . ولقد مكن أكثر فأكثر لهذا الاختيار الاستقلالى ضعف مراكز السلطة السياسية فى المشرق الفاطمية منها والعباسية . وكذلك سقوط خلافة قرطبة وانشغال أمرائها بالنزعات فيما بينهم .

ومن هذا المنظور يمكن أن نفهم أكثر إلى أى حد كان أهل المغرب يطرحون علاقتهم السياسية والدينية مع المشرق ودوله وأعلامه ومنظريه . ومن هنا أيضا يمكن أن ندرك حدود تأثير الفكر السياسى لرجل كالغزالى فى تطور جزء من العالم الإسلامى كان شديد الغيرة على استقلاليته منذ دخول الفاتحين ولم تزده الأيام إلا تشبثا بتلك الاستقلالية .

لقد اجتمعت للغزالى عدة مواصفات كانت قادرة لفكره السياسى أن ينفذ فى المغرب وأن يكون له تمهيدا لها لو كانت الأفكار والتصورات قادرة على التنقل بنفس سهولة تنقل الكتب أو البضائع .

كان الغزالى يعتقد فى إمكانية تفريق السلط فى الدولة الإسلامية بين خلافة وعدة سلطنات ، وكان أهل العدوة المغربية يعملون من أجل هذا بكل حرص . وكان الغزالى يؤمن بأن العلماء هم ورثة الأنبياء وعلى الحاكم أن يستشيرهم لإقامة أحكامهم على ما يفتون به، وكان حكام المغرب لايرون خلاف هذا . ألم يكتب يوسف ابن تاشفين فى طلب فتوى من علماء للمغرب والاندلس والمشرق فى شأن ملوك الطوائف الذين لجو فى الغواية والضلال سائلا هل يجوز خلعهم؟ وأجاب الغزالى ابن تاشفين بوجوب ذلك ، ثم حين وصلت أخبار انتصاره على ملوك الطوائف سعى لدى العباسيين لتدعيم حكمه . وكان هذا أيضا مما يصادف اختيارا سياسيا للدول المغربية منذ حكم بنى زيرى .

وكان الغزالى يعتبر الحكم وإقامة النظم السياسية ليست إلا سبيلا لمرضاة الله وإقامة العدل وإشاعة الخير بين عناصر الأمة المسلمين . وكان هذا أيضا مما يدعيه حكام المغرب الموحدون ومن قبلهم المرابطون .

ولقد كان الغزالى يبنى تصوره السياسى على منطلقات عقدية تعتبر الإنسان خليفة الله فى أرضه يقيم حكمه وأمره، وأنه قادر على خلق أفعاله بعون الله ورعايته . وأن المجتمع الذى يهدف إليه ليس غاية فى حد ذاته بل هو وسيلة لإنقاذ أفراده من الإسفاف والضياع لذلك فهو لايرى حرجا فى إقامة مجتمع متدرج يخضع لطائفتى الأمراء والعلماء ، مادام هناك التعليم والإرشاد اللذين يمثلان ضمانة لكل الفئات الاجتماعية الأخرى كالتجار ، والفلاحين والحرفيين وغيرهم من أن تستبد بهم مطامع الحاكمين أو العلماء .

لكن مثل هذه النقاط لا يمكن أن تدفع بنا للقول بأن العدوة المغربية قد تأثرت بالفكر السياسى للغزالى مع المرابطين، ثم خصوصا مع الدولة الموحدية (وخاصة فى طورها الأول) وذلك لاعتبارين رئيسيين :

(ا) **الاعتبار العقدى** : لقد كانت بين الغزالى والمرابطين خلافات سياسية محدودة على الرغم من التضخيمات التى ذهب إليها المؤرخون، والتى من أشهرها ما ذكره المراكشى وغيره من أمر إحراق كتاب إحياء علوم الدين وملاحقة كل من يملكه وسفك دم من وجد عنده شيء منه واستصدار أمواله ـــ إنما الخلافات الأعمق هى الخلافات العقدية التى كانت بين الغزالى والموحدين . صحيح أن الغزالى ثار ضد الفقهاء وأدان مماحكاتهم الفقهية الصبيانية واستخفافهم بكل عمل اجتهادى يستند إلى الكتاب والسنة على اعتبار أن أمور السياسة فى المجتمع الاسلامى تحتاج أكثر إلى دراسة الفروع (الفقه العملى) وتهجين كل ما عداه من علم الكلام ودراسة تأويل القرآن وعلوم الحديث الأمر الذى أدى إلى انحطاط الدراسات الدينية عموما. لكن هذا لا يجب بحال أن ينسينا عمق الخلافات التى كانت بينه وبين الموحدين على الرغم من القصص التى تبدو موضوعة لإظهار مدى التوافق والتقارب بين صاحب الإحياء و« تلميذه » المهدى بن تومرت .

لقد كانت حركة الموحدين فى ظاهرها دينية إذ نقمت على المرابطين مذكراتهم وقاومت ابتعادهم عن القرآن والسنة (الأصول) وبلغ الأمر حدا جعل ابن تومرت يعتبر أن الجهاد ضد المرابطين أهم من الجهاد ضد النصارى[٥٩] .

لكن هذا « الغطاء » الدينى الذى تفسره طبيعة المرحلة ومقتضياتها لا يجب أن يخفى علينا أن الثورة الموحدية لم تكن دينية بالتصور الذى يذهب إليه الغزالى ، بل كان الجانب السياسى فيها هو الأوفر حظا . من ذلك تأكيد ابن تومرت على ضرورة وجود إمام فى كل عصر يهتدى بهدى الله ، والادعاء بأنه هو ذلك المهدى أو الإمام المعصوم . إن عصمة الإمامة مسألة سياسية رغم الصبغة الدينية التى حاول ابن تومرت والشيعة من قبله أن يضفوها عليها . ولقد بذل الغزالى من جانبه كل الجهد فى دحض هذه الحجة خاصة فى حملته ضد الباطنية

ودعوتهم للإمام المعصوم . رغم هذا فإن ابن تومرت يصرح دون مواربة : « إن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا،وإن الدجالين استولوا على الدنيا،وإن الباطل لا يعرفه إلا المهدى،وإن الحق لا يعرفه إلا المهدى، وإن المهدى معروف فى العرب والعجم .. وأن الإيمان به واجب وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا اليه من الحق ولا يجوز عليه الخطأ فيه وأنه لايكابر ولايضاد ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازع ... وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة[٦٠]. ورغم هذا الكلام فان عددا من الكتاب يصر على القول بأن ابن تومرت أخذ عن الغزالى ولازمه ثلاث سنوات طالبا ومريدا ... !

وليست مسألة المهدى إلا مدخلا إلى خلاف أعمق بين ابن تومرت والغزالى فى خصوص مسألة القضاء والقدر . ففى حين يعتبر الأول أنهما مطلقان على مذهب الجبرية منكرا مايذهب إليه الأشاعرة ومنهم الغزالى الإرادة النسبية المعروفة بالكسب والاستطاعة . جانب عقدى ــ ثالث يتناقض فيه ابن تومرت والغزالى هو قضية التأويل التى استعملها الأول بتوسع غريب لا يقره عليه صاحب الإحياء الذى كان يرفض إدخال أى نوع من التأويل فى صفوف العامة ، إذ كان ينصح بعدم التشويش على طمأنينتها السعيدة بإلقائها فى مجادلات عنيفة وخلافات عقيمة ــ وهذا جانب هام أثر بعد ذلك فى الانقلاب الذى شهدته الدولة الموحدة فى القرن السابع مع إدريس المأمون الخليفة الثامن فى دولة الموحدين .

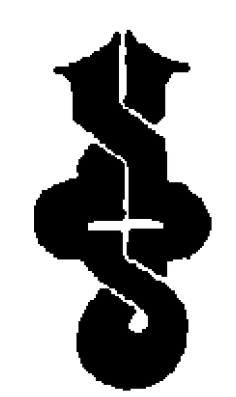
(٢) الاعتبار التربوى : يتضح جانب آخر من الخلاف بين الغزالى وتلميذه المزعوم ابن تومرت فى جانب رئيسى آخر هو الجانب الوجدانى التعليمى الذى يتناقض مع الجفاف الذى فرضه ابن تومرت من خلال قوله بالعقيدة المجردة فى التوحيد والتى تنتهى إلى عدم إمكان قيام أية علاقة من الحب والتقرب بين المخلوق وخالقه . وهنا ندرك عمق من قال[٦١] « لو كان الغزالى قد عاش ليتابع سيرة ابن تومرت ولو سئل فتوى فى تلميذه المزعوم لأصدر فتوى عنيفة ضده » لقد كان الاعتبار التربوى القائم على التجربة الباطنية أساسيا فى كل بناء سياسى عند الغزالى،فى حين أننا لانجد له أثرا عند مؤسس دولة الموحدين والقائل بضرب من التوحيد لا يعرف للحياة الوحدانية سبيلا ، وهى الحياة التى بنى عليها الغزالى الجانب الأهم من فكره السياسى الإصلاحى . فالله واحد أحد ليست له صفات قائمة فى ذاته ولا زائدة منفصلة عن تلك الذات . هكذا قرر منظم دولة الموحدين مسألة الألوهية . أما حين نقرأ قواعد العقائد[٦٢] من كتاب « إحياء علوم الدين » فسوف نجد ذلك التنزيه المضمخ بعمق الحياة الوحدانية والمباين لتصور ابن تومرت ــ المباينة كلها ــ فالله « ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود .. لايماثل موجودا ولايماثله موجود .. لايحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته .. هو رفيع

الدرجات عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، **وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد وهو على كل شيء شهيد ...**[٦٣] .

مع هذين الاعتبارين الرئيسيين ومن كل ماسبق يصعب علينا أن نقر بتأثير حقيق للإمام الغزالى فى الفكر السياسى المغربى فى القرون الخامس والسادس والسابع الهجرية ، وبخاصة على دولة الموحدين التى يذهب اعتقاد البعض إلى أنها من نسج وبناء أحد تلامذة أبى حامد الغزالى .

إن مجمل ما تركه الغزالى من فكر سياسى وهو المبثوث فى تضاعيف جل كتبه ، يشكل نواة مشروع تغييرى ضخم غير سياسى فى جوهره وإن كان يتقاطع مع السياسة فى أكثر من موضع . إنه مشروع « لاسياسى » إذا اعتبرنا السياسة بمعناها المتعارف ، تصريف شؤون الدولة حسب موازين القوى . والذى لاشك فيه أن الأمور بلغت فى المشرق حدا من التسيب السياسى والأخلاقى مما يجعل حظوظ مثل هذا المشروع قليلة إن لم نقل معدومة . ولقد كان يمكن أن يستعمل فى مشاريع دول المغرب الناشئة لولا أن العدوة المغربية كانت بعيدة البعد كله عن مشاغل أبى حامد الغزالى ، فلقد كانت تريد أن تصنع لنفسها بالإسلام الوافد شخصيتها السياسية الخاصة فى عالم يسير بخطوات ثابتة نحو الانحطاط والتفكك ، وهكذا كان مشروع الغزالى بالنسبة للمشرق قد جاء بعد أوانه فى حين كان للمغرب قبل الأوان فلم يؤخذ منه هنا أو هناك إلا النتف والجزيئات التى تحول دون أى تغيير صحيح فى الجهتين ...

ولنقرأ فى الختام هذه الفقرة من كتاب « نصيحة الملوك » ولنتدبر إن كان هناك أثرا — وهى فقرة جامعه للفكر السياسى عند الغزالى — سواء مشرقا أو مغربا ، يقول : « الأصل الأول من أصول العدل والإنصاف هو أن تعرف قدرة الولاية وتعلم خطرها ، فإن الولاية نعمة من نعم الله عز وجل من قام بحقها نال من السعادة مالانهاية له ولا سعادة بعده ، ومن قصّر عن النهوض بحقها حصل فى شقاوة لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى ، والدليل على عظم قدرها وجلالة خطرها ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « عدل السلطان يوما واحدا أحب إلى الله من عبادة سبعين سنة » .



هوامش

(١) ملاحظة واردة فى العقد الاجتماعى لجان جاك روسو .

(٢) المدرسة النظامية ببغداد : أقامها نظام الملك الوزير السلجوقى (٤٨٥ هـ) وكان الهدف منها تدعيم اختياره السياسى فى جعل الأشعرية والشافعية مذهب الدولة الرسمى على خلاف المذهب الحنبلى السائد فى بغداد ومنائة للأحناف الخصوم السياسيين للشافعية .

(٣) انظر فاتحة العلوم ص : ٥ و ٦ .

(٤) انظر المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

(٥) انظر التبر المسبوك فى نصيحة الملوك .

(٦) فى خصوص العلاقة بين ابن تومرت والغزالى تحسن العودة إلى مقدمة « جلدزيهر » لكتاب محمد بن تومرت (ط ١٩٠٣) .

(٧) انظر ابن عقيل وعودة الفكر السلفى للمقدسى .

(٨) فى خصوص زمن ظهور هذه المؤلفات والكتب الفقهية انظر موريس بوق *M. BOUYGES*: محاولة فى ترتيب مؤلفات الغزالى حسب تاريخ ظهورها .

(٩) انظر إحياء علوم الدين « خطبة الكتاب وماتلاها » ص ٣ ...

(١٠) انظر المعجب لعبد الواحد المراكشى ص ١٢٢ .

(١١) انظر الإحياء (ج ١) باب العلم ص ٥٤ .

(١٢) المرجع السابق ص ٣٧ .

(١٣) المرجع السابق ص ٣٠ .

(١٤) انظر فاتحة العلوم ص ٥ و ٦ .

(١٥) انظر محاضرة عن إحراق المرابطين لكتاب الإحياء لسعد غراب (مدريد ١٩٨٣) .

(١٦) انظر ماكتبه الفاضل ابن عاشور فى مقال الثقافة الإسلامية بالمغرب بين المرابطين والموحدين فى مجلة المجمع العلمى بدمشق ١٩٦٩ – ٤/٧٤٠ – ٧٦٩ . كذلك ماكتبه *R. LE TOURNEAU* عن لقاء الغزالى بابن تومرت فى *BEA* سنة ١٩٤٧ ص ١٤٧ و ١٤٨ .

(١٧) انظر مثلا عن ذلك ماورواه ابن قطان فى نظم الجمان عن وصول خبر إحراق الإحياء وتزامن ذلك بوجود ابن تومرت بجانب الغزالى لأخذ العلم ودعاء أبى حامد له أن يكون اسقاط حكم المرابطين على يديه — كذلك فى الاستقصاء .

(١٨) انظر كتاب هـ . لاوست عن الفرق فى الإسلام . الفصل ٦ ص ١٨٩ .

(١٩) انظر المنقذ ص ١٢٦

(٢٠) انظر ميزان العمل ص ١٦١ – ١٤٦ .

(٢١) انظر الإحياء . ج ١ / ص ١٠٤ .

(٢٢) المرجع السابق . ج ٥/ ص ٨٩١ .

(٢٣) لم يقع أى تحرك ضد الصليبيين طيلة حياة الغزالى ، وأول رد فعل حصل بعد توسعهم الكبير فى فلسطين والشام كان سنة ٥٠٥ هـ بقيادة محمد بن مللشاه السنجوقى .

(٢٤) انظر الإحياء الجزء ١/ ص ٨٥ .

(٢٥) انظر مقال روجى جارودى : السياسة والإيمان فى لومند ٨٤/٨/١٩ .

(٢٦) انظر المنقذ من الضلال ص ١٢٨ .

(٢٧) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٥ .

(٢٨) انظر منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ـــ ابن تيمية ج ١ ـــ ص ١٤١ .

(٢٩) انظر المستظهرى ص ١٧٩ .

(٣٠) انظر الإحياء . ج ١/ ص ٣٧ .

(٣١) انظر المستظهرى . ص ٣٧ .

(٣٢) انظر نصيحة الملوك . ص ١٣ ومايليها .

(٣٣) انظر المستظهرى . ص ٢٠٨ .

(٣٤) انظر مقدمة ابن خلدون ـــ الباب الثالث ـــ الفصل ٣ . ص ١٤٢ .

(٣٥) انظر المستظهرى . ص ١٧

(٣٦) انظر كتاب العلم فى الإحياء . ج ١/ الباب الرابع والخامس .

(٣٧) الإحياء . ج ١/ ص ١٧٢ .

(٣٨) الإحياء . ج ١/ ص ١٧٣ .

(٣٩) المستظهرى ـــ الباب الخامس ـــ ص ٥٥ ومايليها .

(٤٠) الإحياء . ج ١/ ص ١٧٣ ومايليها .

(٤١) الإحياء . ج ١.

(٤٢) هذه القضايا محصورة فى مسائل كبرى : معرفة الله بالكلمات وأن الحشر لايتم بالأجسام ...

(٤٣) المستظهرى . ص ١٧ .

(٤٤) يحسن الرجوع فى هذا الصدد للدراسة التى قدمها د . برهان غليون عن السياسة والأخلاق ، مجلة ٢١/١٥ عدد ١١ ـــ ص ٥٤ ومايليها .

(٤٥) الاقتصاد فى الاعتقاد . ص ١٠٥ .

(٤٦) الإحياء . ج ٥/ ص ٨٩٣ .

(٤٧) نصيحة الملوك . ص ٤٤ .

(٤٨) نصيحة الملوك . ص ١٨ .

(٤٩) الإحياء . ج ١/ ص ١٣ .

(٥٠) الإحياء . ج ٥/ ص ١٣ .

(٥١) نصيحة الملوك .

(٥٢) الإحياء ج ١ ص ١ .

(٥٣) يبدو أن كلمة الشلوح والقبائل وأمازيغ كانت تعبر عن وحدات جغرافية ولغوية أكثر من كونها وحدات سياسية . انظر ألفريد بل فى « الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى » ص ٤٨ .

(٥٤) فى خصوص المظالم التى أوقعها بعض كبار الفاتحين . راجع تاريخ ابن خلدون الجزء السادس .

(٥٥) انظر د. حسين مؤنس فى ثورات البربر ص ١٤٤ ــ ١٤٥ .

(٥٦) انظر البلاذرى فتوح البلدان ــ ص ٢٧٣ .

(٥٧) انظر السلاوى فى الاستقصاء فى أخبار دول المغرب الاقصى . ج/ ١ ص ١٢٣ .

(٥٨) انظر مقدمة الفرق الاسلامية . لعبد الرحمن بدوى . ص ٥ و ٦ .

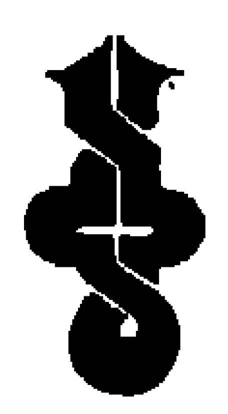
(٥٩) انظر أخبار المهدى بن تومرت . لأبى بكر الصنهاجى . ص ٩ .

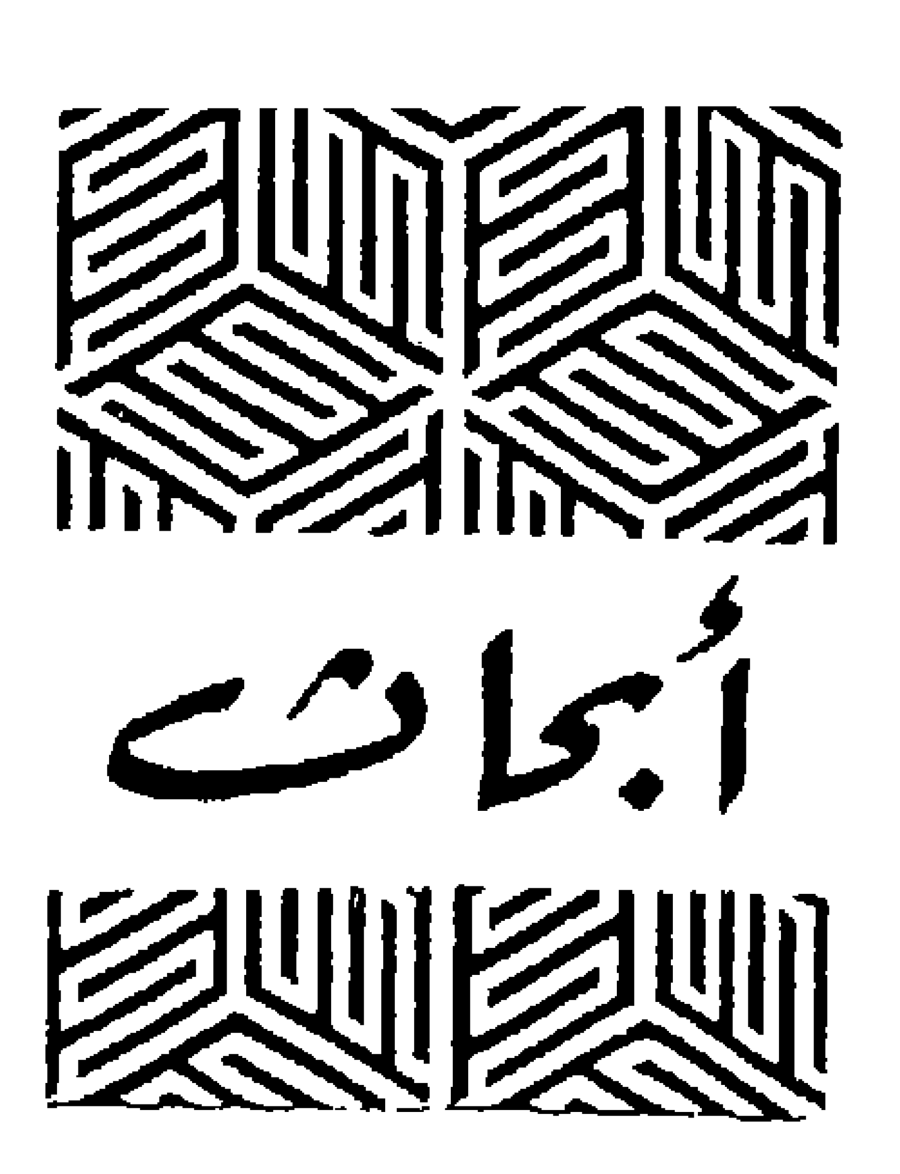
(٦٠) انظر أعز مايطلب . ص ٢٥٧ .

(٦١) مقدمة جلد زيهر لكتاب « أعز مايطلب » لابن تومرت .

(٦٢) الإحياء . ج . ١ . ص ١٥٥ .

(٦٣) المرجع السابق .





إسلامية الفنون المرئية (*)

أ. أمينة سيد محمد (**)

يناقش هذا البحث – تمشيا مع أهداف هذه الندوة – وسائل إسلامية الفن والتصميم ، وتحديد بعض المشاكل الرئيسية ولو بصورة موجزة ، وأوجه قصور الوضع الحالى وبحث ما يحتاج إليه هذا المجال من النشاط الإنسانى ليستعيد دوره الصحيح ووضعه فى المجتمع ، وأخيرا اقتراح عدد من الإجراءات التى يمكن اتخاذها لتحقيق ذلك .

(أ) الوضع الراهن :

إذا نظرنا إلى الفنون التى حولنا ولا سيما تلك التى ينتجها المسلمون (والتى غالبا ما يصعب تمييزها عن تلك التى لغير المسلمين) فإنه يتضح أن الوضع الراهن فى هذا الميدان أبعد من أن يكون مرضيا ، ولا يكاد أى عمل من أعمال الفنون يعبر عن الإسلام إلا بطريقة سطحية . وأن جذور الفن الإسلامى المعاصر ليست فى الفنون الإسلامية التقليدية وإنما توجد بصورة مؤكدة فى الفنون الغربية . لذا فالقيم التى تروجها تلك الفنون قيم غربية وهى بهذه الصفة كثيراً ما تتناقض مع الإسلام .

وليس من الصعب الاهتداء إلى السبب الأساسى لهذا ، فبعد أن ضعفت قوة

(*) بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى الثالث عن الفكر الإسلامى – كوالا لامبور – ماليزيا ١٩٨٤ .

(**) مدرسة الفن والتصميم – معهد مارا للتكنولوجيا – ماليزيا .

البلدان الإسلامية وحيويتها أصبحت فريسة سهلة للدول الغربية التى مضت فى استعمار أراضيها وثرواتها الطبيعية بالإضافة إلى ثقافتها وفلسفتها وقيمها كذلك . وكان إنشاء الإرساليات التبشيرية أحد الوسائل الرئيسية للاستعمار الروحى والفكرى الذى دفع بالإسلام وتعاليمه إلى الانزواء ، وأرغمه على التنازل عن دوره اللائق كالمبدأ الرئيسى والدليل الوافى للجهود الإنسانية . فحلّت محله المعرفة « الحديثة » وكان لها السيادة ..

فكان من نتائج ذلك زرع مجموعة كاملة من القيم الخاطئة والتدنى بالإسلام ، كمعرفة ، إلى وضع لايخرج عن كونه مجرد ميدان للتخصص .

وكما هو الحال فى أى فرع من فروع العلوم أو الاقتصاد أو الأدب فإنه لا ينتظر إلا من هؤلاء المعنيين بصفة خاصة بالدراسات الإسلامية أن يدرسوا الإسلام بتعمق ، وأنه ينبغى إحالة أى شىء يتجاوز المبادىء والممارسات الإسلامية إلى مثل هؤلاء الإخصائيين ، وكثيرا ما يكون هؤلاء الإخصائيون منغلقين فى عالمهم الخفى من الفقه والتفسير الخ .. بينما تعيش الأمة ككل عيشة خالية إلى حد كبير من روح الإسلام الهادية . وإلى جانب ذلك فإنه من الافتراض بأن المرء يحتاج إلى أن يكون « متخصصا » فى هذا المجال من المعرفة ، فإن الحق – بل الواجب اللازم – لكل مسلم فى أن يتعلم ويفكر وحده فى دينه انتقل تلقائيا إلى الأخصائيين ، وكما يتوقع غير المتخصص فى الاقتصاد أن يرجع إلى متخصص فى المسائل الاقتصادية أصبح غير المتخصص فى المعرفة الإسلامية الآن يرجع عادة إلى متخصص فى أى مسألة تتعلق بالإسلام . ولزيادة المشكلة تعقيدا يشعر رجل الشارع المسلم العادى بخوف شديد من أن يقترف أخطاء عن الدين، لأنه يشعر حقا أن الإسلام شىء « مختلف » ليس أقل من كونه كلمة الله سبحانه وتعالى . وللأسف ، فإن هذا التبجيل لا يحثه على الدراسة والتفكير ولكن يجعله يخشى التعبير عن أى رأى أو مناقشة معنى أى شىء له علاقة بالإسلام . والأكثر من ذلك ما هو سائد بين الفنانين الذين يحكم المتخصصون على أنشطتهم بأنها على الأقل طائشة إن لم تكن آثمة . (إن هذا الحكم ربما يكون مفهوما وذلك على أساس المحصلات الراهنة) .

ولقد أدى الاعتماد المتزايد على العلماء ورجال الدين أيضا إلى التأكيد المفرط على الأحكام الواضحة والناس بدون معرفة ما إذا كان تصرف ما مباحا أم غير مباح ، وليست ثمة محاولة أو حتى رغبة فى التفكير فى الأسباب والدوافع ، أو مناقشة متضمنات المسألة ، أو العمل فى إطار أوسع . وهكذا فإن كل مشكلة صغيرة ينظر إليها فى معزل عن غيرها وغالبا ما تحجب روح الإسلام كلها . ويؤدى هذا الموقف أيضا إلى السلبية – أى تحاشى الشىء السىء بدلا من البناء على أساس الشىء الحسن ، أى الهدم بدلا من البناء .

وفى النهاية دعونا فى هذا الجزء من الحديث عن الوضع الراهن ، نتعرف على المفاهيم الأساسية المتوارثة من الغرب والتى تتعارض مع الإسلام :

(أ) إن الفنون الجميلة فى الواقع منفصلة عن التصميم . وبالرغم من استخدام نفس المفردات من الخطوط والشكل واللون الخ ... فالإثنان لا يشتركان فى نفس الأهداف والعمليات الخلّاقة أو الحالة .

(ب) الفن من أجل الفن - منفصلا عن دوره الصحيح فى المجتمع . ولقد أصبح مبهما وموجها أكثر إلى القلة الجديدة .

(جـ) التصميم غالبا ما يكون تجاريا بصفة أساسية ويتضمن حل المشاكل على مستوى عملى محض . ولا يتوقع منه أن يحقق أى حاجة روحية للإنسان اللهم سوى على مستوى أساسى للغاية . إن القيم الجمالية كثيرا ما تتداخل ولكن يبقى هدفها إعطاء المتعة ، ويندر أن تذهب إلى حد التعبير عن أى معنى أسمى .

(د) الفنان أساسا أنانى ، فهو يخلق أعمالا تحقق له ذاته .

(هـ) الفنان إنسان موقر متفوق على الآخرين . ويسمح له أن يكون أنانيا بل غير اجتماعى البتة فى سلوكه وأفعاله لمجرد أنه فنان .

(و) ليس هناك مفهوم عن مكونات الفن ، فإن الروح التى تأبى الفن والمناهضة له ما زالت تسود بفاعلية حيث لا يوجد على ما يبدو شخص يجرؤ على القول « هذا ليس فنا » ، حتى لو كانت آراء الفنان ضعيفة للغاية أو مشوهة ويصعب فهمها وتحتاج إلى شرح شفهى مطول لايضاح العمل الفنى المفروض التعبير عنه ، فإن عمله هذا يؤخذ مأخذ الجد لدرجة منحه جائزة مالية لتنمية أفكاره . إن الفن الغربى يتلمس سبيله بطريقة عمياء بدون أى اتجاه محدود أو وحدة .

(ز) إن الفكر والإلهام الإنسانى يسموان كأساس لجميع الفنون .

(جـ) إن الفن الجاد يجب أن ينشد دائما أشكالا جديدة أو مختلفة وبذلك سرعان ما يصبح فن الأمس قديما وغير مناسب .

(ب) مزايا إسلامية الفنون المرئية :

من المؤكد أنه ليس من السهل خلق وتنفيذ ميدان إسلامى كامل من الفن والتصميم بطريقة سحرية بين عشية وضحاها . وحتى إذا استطعنا تحديد شكله فى وقت قصير فلن يكون ذلك من الممكن فى مجتمع ليس مجتمعا إسلاميا كاملا . إن محاولة من هذا القبيل ، فى الواقع ، قد تخلق مشالكل جديدة

أولا : سيكون هناك افتقار إلى الأشخاص الذين لديهم من الفهم والدراية المدرسين الذين لا يدركون بعد معنى الإسلامية سوف يلحقون أبلغ الضرر بالطلبة الذين يقومون بتعليمهم المبادىء الإسلامية .

ثانياً : أن التغيير المفاجيء والجذرى قد يربك الفنانين والمصممين وقد يخلق مشاكل فيما يتعلق بفرص العمل ، وربما يثير كذلك شعورا من القلق والشك فى صفوف الجماهير التى ما يزال جزء كبير منها لا يتعاطف تعاطفا كاملا مع فكرة الإسلامية (بسبب الجهل بطبيعته ومضمونه) ، وهذه مشكلة حساسة خاصة فى البلدان التى لا يعتنق كل سكانها الدين الإسلامى .

ونمضى بعد أن وجهنا هذا التحذير فى ذكر بعض المنافع الأكبر والتى يمكن تحقيقها من وراء الإسلامية فى الفنون المرئية .

وبعكس ما قد يخشاه البعض فإنه لا يمكن تصور أن يحد الإسلام المعرفة أو النشاط الخلاق ، إن العامل الوحيد الذى يمكن أن يحد من هذا النشاط هو معرفة وفهم الإنسان للإسلام أو عدم فهمه ومعرفته . إن اتباع المبادىء قد يعنى التخلى عن بعض النهج والأشكال ، ولكن هذه التضحية لازمة لتمكين الإنسان من تحقيق شيء أكثر سموا مما كان يمكن تحقيقه عن طريق هذا النهج أو الاشكال . بمعنى آخر أن المفهوم الإسلامى ، وهو أبعد ما يكون عن تقييد الفنان يسعى جاهدا إلى إزالة القيود .

أما بالنسبة للفنان – المصمم والجمهور الذى يرى أن أعماله رابحة فإن الأمل يكون كبيرا حقا .

إن هدف الفن الإسلامى هو التعبير عن مفاهيم الإسلام العالمية وكما يفهمها الفنان . ومن ثم يكون معنى الفن أو التصميم أكثر شمولا وأعم فائدة عن ذلك الذى يحققه الإلهام الإنسانى الخالص ، كما أن المفاهيم الإسلامية تخاطب الوعى الإنسانى الكامل لذلك فتلك المفاهيم تخاطب عقل وقلب الإنسان من خلال حاسة الإبصار بينما نجد أن كثيرا من الأعمال ذات الطابع الغربى تخاطب جزءا واحدا من وعى الإنسان فقط القلب (كما فى الفن التعبيرى) أو فقط العقل ودغدغة الحواس ، وفى هذه الحالة لا تكون الرسالة ولا القدرة على فهم المعنى مرضيا حيث لا يتم تحقيق طبيعة الإنسان كما ينبغى .

والفنان نفسه الذى يكون حقه فى التفكير والإبداع أبعد ما يكون عن الاغتصاب . حيث أنه سيسخر قواه الفكرية وحساسيته الخاصة لتفسير الحقائق العالمية الخالدة التى حباها الله سبحانه وتعالى للبشرية ، فهو سيقدم إلى بنى جنسه ثمار فهمه من خلال مهاراته الفنية الفريدة وقدرته الخلاقة . ولا يعنى ذلك بالتأكيد التقليل من شأن الفرد بل الإعلاء من شأنه . إن الفنان الإسلامى الحقيقى يعتقد بحق أن الموهبة الفنية هبة من الله سبحانه وتعالى وشرف وامتياز غير عاديين .

وعندما يتم تحقيق إسلامية ميادين المعرفة الأخرى فإنها جميعا ، بما فى ذلك الفن ، تكون موجهة نحو معرفة « نفس الهدف » وهو معرفة الله سبحانه وتعالى ، وهكذا

يكون الإ "ل والتبادل بين فروع المعرفة المختلفة سهلا لأنها جميعا ستكون على نفس الموجة الطويلة .

وهكذا فإنه إذا ما تحققت إسلامية ميدان الفن والتصميم فإننا يمكن أن نتوقع أن تؤدى هذه الفنون دورها اللائق وأن يكون لها اتجاه أو قصد موحد . وبذلك يكون أكثر إنجازاً للفنان والجمهور الذى يتأثر به على السواء .

ويمكن أخيرا أن يصبح أداة مفيدة جداً لنشر وتعزيز فهم الرجال للمفاهيم الإسلامية ، لمنفعة المسلمين وغير المسلمين على السواء . (ولـــذلك ميزات هائلة كشكل من أشكال العرض أو التعبير الذى يستمتع به ويفهمه أى إنسان) .

فأولا: إن المعانى الأساسية للأعمال الفنية المرئية يمكن فهمها فى الحال ، فى حين أن الأعمال الموسيقية والكتب أو المحاضرات تحتاج إلى بعض الوقت لعرضها وإيضاح معانيها .

وثانيا : فإن الفن الإسلامى مثل بعض الفنون الأخرى يقدم المعنى بطريقة ممتعة تجذب حتى أقل الناس ثقافة والأقل تعليما . وبدون تحقيقه يتم من خلال الشعور بالمتعة من جراء الإعجاب بعمل من أعمال الفن . فإن الحقائق الأبدية الحيوية للبشرية جمعاء توجه إلى قلوبهم وعقولهم بطريقة ماهرة وبارعة .

وأخيرا ، ليس هناك فى الفن مشكلة أمية أو اختلاف فى اللغات ، فالعمل الفنى يمكن أن ينقل معناه إلى أى شخص فى أى جزء من العالم حيث أن لغته لغة عالمية لا تحتاج إلى تعليم أو تدريب لفهمها .

صحيح أن الفن الإسلامى التام ، كما تقدم ، لا يمكن دفعه فجأة إلى مجتمع ليس إسلاميا كاملا بعد ، لكن من ناحية أخرى يمكن استخدام الفن الإسلامى نفسه كعامل مساعد فى تحقيق إسلامية المجتمع بصورة شاملة . ومن خلال التعبير الذكى والممتع للمفاهيم الإسلامية يمكن للفن الإسلامى أن يؤثر بالتدريج على المجتمع لكى يرغب فى إنتهاج طريقة إسلامية كاملة من طرائق الحياة .

فلنتصور هذا العالم من صنع الإنسان فى انسجام مع الطبيعة (خلق الله) وملبياً الاحتياجات الحقيقية المادية والمعنوية للأمة وعاكساً للتعبيرات الجميلة للحقائق الخالدة . إنها رؤية جميلة وليس تحقيقها المرجو ضربا من المستحيل .

(ج) نحو إسلامية الفنون والتصميم :

– الخطوط العريضة لخطة خمسية :

١ – تحديد الأدوار المناسبة للفن (السنة الأولى) :

قبل اتخاذ أى إجراء آخر لابد من مناقشة وتحديد الأدوار المناسبة للفن فى المجتمع طبقا للإسلام ، ليس فقط الأدوار العامة غير المتغيرة التى ربما تكون أسهل فى التحديد . ولكن الأكثر إلحاحا تلك الأدوار الجديدة التى يجب أن يضطلع بها فى

عالمنا المعاصر . إن الإسلام صالح لكل زمان ، لذلك تكون إعادة تفسيره وفهمه بطريقة أكثر تطورا مطلبا لجميع مراحل تاريخ الإنسان . ولكن نتيجة لهذه التغيرات يكون من الصعب تحديد الأخذ بأدوار الفن فى الماضى فى جملتها .

فإذا ما تحددت أدوار الفن ستكون أساسا لجميع التفكير والتخطيط بالنسبة لأشكال الفن المقبولة والمستصوبة وكذلك مناهج التعليم المناسبة لتدريب الفنانين والمصممين . وإذا لم يتم تحديد الأدوار والاتفاق عليها منذ البداية فإن التخطيط اللآحق يفقد الاتجاه الموحد وربما أصبح مشوشا ومثيرا للبلبلة .

يمكن تحديد الدورين الأساسيين للفن كالتالى :

(أ) **عبادة الله سبحانه وتعالى :** حيث أن القرآن الكريم ينص فى السورة ٥١ « الذاريات » الآية (٥٦) : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ ومنه يتضح أن كل نشاط من أنشطة البشر ينبغى أن يوجه إلى هذه الغاية .

(ب) **نفع الأمة :** أى الإسهام فى تحقيق احتياجاتها الحقيقية المادية والروحية .

بالنسبة **للاحتياجات المادية** ينبغى أن تستهدف ميادين الهندسة المعمارية والتصميم وتحسين مستوى معيشة الإنسان وجعل بيئته أكثر راحة وأكثر كفاءة وملاءمة . وينبغى للمصمم أن يعطى اهتماما خاصا إلى الجماعات ذات الاحتياجات الخاصة – كالأطفال والمسنين والمرضى والمعوقين – فإذا تحقق الاهتمام بالاحتياجات المادية للأمة فإنها ستجد الفرصة للعمل على تطوير نفسها روحيا . وإلى جانب ذلك ينبغى تصميم وتنظيم البيئة المادية بطريقة تكفل رسم طريقة حياة إسلامية حقيقية .

وفى الوقت الذى تهتم العمارة والتصميم بالاحتياجات المادية بصفة خاصة فإن جميع الفنون المرئية ينبغى أن تستهدف تحقيق احتياجات الإنسان الروحية .

من بين الاحتياجات الروحية الأساسية للإنسان حاجته للجمال الذى يمكن من وجهة النظر الإسلامية أن يعادل الكمال أو الحقيقة . ففى حالة الفن فإن الجمال الهادى الذى يرى بحاسة النظر يستخدم كوسيلة للمشاهد أن يدرك بوجدانه الكمال الإلهى والحقيقة الإلهية . لذلك ، فالفنان لا يجب أن يهدف إلى مجرد الجمال المادى الذى هو من صنع الإنسان بل يجب أن يكون هدفه التعبير عن الجمال الإلهى .

وثمة حاجة روحية للإنسان والتى يمكن للفن أن يساعد فى تحقيقها ، وهى الحاجة للفهم والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى . لقد أنزل القرآن الكريم إلى البشرية جمعاء كتفسير كامل ومرجع وهادى ، وعلى الفنان أن يوظف فنه كوسيلة للتعبير عن الحقائق والمبادىء التى يتضمنها القرآن

الكريم ، وعليه أن يحاول أن يقدم لبنى جنسه فهما أعمق لها وبهذه الطريقة يساعدهم على حب الله بصورة أكمل . وبالإضافة إلى ذلك ستكون أعماله دائما تذكرة بالله سبحانه وتعالى ، وبالتالى تذكرة بقصده الحقيقى فى هذه الحياة الدنيا .

ويمكن القول هنا أن الفنان ينبغى أن توجه المنافع التى تتيحها أعماله الفنية إلى أكبر عدد من بنى جنسه ، فالفن لا ينبغى أن يكون عادة خاصة ، فتعبيره لا ينبغى أن يكون من الغموض بحيث لا يقوى على فهمه إلا القلة – إن القرآن الكريم يتميز بقيمته الجمالية العظيمة ولكنه ما زال رسالة واضحة للبشر جميعا .

وعلى المستوى المادى فإن حصيلة التصميمات التى توجه إلى الأقلية الغنية والتى تشجعهم على التباهى بخصوصيتهم ليست إسلامية والأحرى أن يهدف المصمم إلى الارتقاء بهؤلاء الناس ذوى المستوى المعيشى المنخفض دعما للمثل الأعلى الإسلامى فى المساواة .

وهكذا يمكن إيجاز دور الفن بأنه لصالح الأمة ولوجه الله : إن بحث أدوار الفن ربما تتطلب تكملتها بذكر الخصائص المرغوبة فى الفنان وفقا للإسلام – ما نوع الشخص الذى يمكن أن يخلق أعمالا من شأنها تحقيق هذه الأدوار ، وما هى الصفات الشخصية والمعرفة التى يحتاجها ؟

من الواضح أن هذا الفنان يجب أن يتمتع بقدر معقول من المعرفة بالإسلام ، حتى إذا كان عليه أن يعبر عن مفاهيم إسلامية فى أعماله ، لابد أن يفهمها هو نفسه أولا ، وعليه أن يحاول اتباع طريقة حياة إسلامية كاملة قدر المستطاع أى أن يكون إنسانا تقيا ، فبدون ذلك لن ينعم بالإدراك الحدسى أو البديهى .

وهو كفنان سيحتاج أيضا أن يزود نفسه بالمهارات المتصلة بميدان تخصصه . ومن المهم كذلك أن يكون على مستوى عال من المهارة لأنه بدونها لن يستطيع أن يعبر تعبيرا كافيا عن فهمه للمبادىء العالمية .

ويجب على الفنان أيضا أن يكون على اتصال وثيق بالأمة حتى يستطيع أن يفهم احتياجاتها الحقيقية العامة وكذلك الاحتياجات الخاصة بمجتمعه وعصره . وهو لن ينجح كفنان إذا جعل نفسه من طبقة الصفوة أو ما هو أسوأ من ذلك وهو أن يعيش كانطوائى .

وقد يورد المرء ثلاثة مبادىء إسلامية عامة ، وهى إن لم تكن مقصورة على الفن ، إلا أنها متصلة به ، والتى يحتمل أن تكون فى الغالب مفقودة فى الوقت الحاضر :

(أ) أن يبذل المرء أقصى ما يمكن من جهد فى جميع الأوقات حسب مقدرته والفرص المتاحة .

(ب) أن يكون أمينا ومخلصا فيما

يتعلق ببيع أعماله الفنية ، علاوة على الإبداع الفعلي للعمل الفني – ولماذا ومتى وكيف يبدع الإنسان ؟

(ج) توخي الاعتدال وبالنسبة للفن لا يكون الاعتدال مقصورا على اختيار المواد ، ولكن أيضا على الأسلوب الفني ، وطابع الأعمال الفنية التي تنتج .

٢ – إعادة تعليم المعلمين (٥ سنوات):

عند اتخاذ الخطوات اللازمة لتحقيق إسلامية الفنون فإن من الواضح أنه يجب مراعاة إعطاء الأولوية للإعداد اللائق للأشخاص الذين سيضطلعون بمسؤولية مبادىء الفن الإسلامية ، وإرشاد الفنانين والمصممين في سعيهم لإيجاد أشكال مناسبة للتعبير عن هذه الأفكار وتلبية احتياجات الإنسان المعاصر . إن أكثر الأساليب كفاءة (من حيث إعداد الناس الذين يمكن الوصول إليهم) وأقلها تكلفة هي عن طريق توزيع المادة المطبوعة وإن كان طبيعيا أن يستخدم أكبر عدد ممكن من الطرق في جهود مشتركة . وثمة مسائل أخرى تشمل عقد حلقات دراسية ، وندوات ومناقشات وإنشاء آلية لتبادل الشرائح والأفلام بين الأمم والمجتمعات المختلفة ، وتنظيم زيارات دراسية ، وإقامة اتصالات شخصية فيما بين علماء المسلمين والمهنيين . ويجب تقييم التقدم بصورة دورية حتى يمكن تعديل الخطط كلما اقتضى الأمر ذلك . وهناك حاجة كذلك إلى عقد اتصالات غير رسمية وتبادل الآراء بين مجموعات صغيرة ، إلى جانب المشاريع المنظمة رسميا . وينبغي التأكيد على التوسع قدر المستطاع في الاشتراك في الأفكار وخاصة بين الفئات المهنية والبلدان المختلفة . ومن الناحية المثالية ينبغي أن يكون هناك قناة رئيسية واحدة للاتصال والنشر لكل بلد أو مجتمع كبير والعمل كمنسق للأنشطة . ومن المفيد تنظيم تفاعل فيما بين الميادين من وقت لآخر (الفنون المرئية مع الأدب ، والموسيقى أو العلوم مثلا) حتى يتسنى الإبقاء على الأمور في منظورها الصحيح وتستمد قوة من خلال الوعي بالأهداف والآراء المشتركة .

وهذه المجهودات يجب أن تكون بصورة منتظمة تبدأ فورا ثم تستمر في التدفق للمحافظة على قوة الدفع . إن المعلمين المستهدفين هم أنفسهم الذين سيعلمون المهنيين المنتظرين ، ولكن المأمول أن يساعد هؤلاء الأشخاص بصفتهم مستشارين لوزارات التربية في بلادهم أيضا على إدخال بعض الأفكار ذات الصلة إلى المناهج التعليمية في المدارس الابتدائية والثانوية . ولعل أول خطوة إيجابية ينبغي القيام بها هي عمل جرد لجميع المؤسسات في البلدان الإسلامية التي تقدم دورات لتدريب المهنيين في ميدان الفنون المرئية وبذل الجهود لجذب اهتمامهم بالعملية الإسلامية والالتزام بها .

٣ - مراجعة مناهج الفن والتصميم الحالية :

(المستوى الثالث) (مرحلة من سنة إلى سنتين ، ومرحلة من سنتين إلى خمس سنوات) .

إن المرحلة الأولى تشير إلى التغيرات التى يمكن إحداثها فورا بدون تدمير أو تهديد سلامة المناهج . فمثلا يمكن نقل التركيز كما يمكن تكييف الدراسات فى تاريخ الفن والتصميم وتقييمها لزيادة الاهتمام بالفنون الإسلامية . ويمكن تقديم موضوعات جديدة فى حدود المعقول ، كما يمكن تحقيق الكثير بواسطة التعبير الليبرالى بالتعليقات ذات الصلة والملاحظات خلال منهج التدريس الطبيعى .

والمرحلة الثانية تشمل تفكيرا جذريا فى مدى عقلانية المناهج وأهدافها وعندئذ ، فإن المناهج نفسها تبنى من جديد على أساس هذا التفكير . إن الأشخاص العاملين فى هذه المرحلة الثانية ينبغى أن يكونوا على وجه الخصوص من الخبراء فى جميع ميادين المعرفة المتصلة بالإسلام والفن ، وأصحاب نظريات (فى الإسلام والفن) ومعلمين ، ومهنيين متمرسين الخ.. إلا أنه يجب أيضا أن يكون بينهم شىء مشترك وهو الإلتزام الكامل « بالقضية » الأكبر وهى : العمل على إسلامية الفنون بصورة شاملة .

إن المراحل الإسلامية لإعادة التفكير والبناء هى الآتى :

(أ) تحديد الأهداف المشتركة لمناهج الفنون المرئية الحالية .

(ب) تحديد احتياجات مهن الفنون المرئية المختلفة كما تمارس الآن ، ودورها الحالى فى المجتمع .

(ج) إعادة التفكير فى الأهداف المنشودة لتعليم الفنون والتدريب المهنى عليها على أساس المفاهيم الإسلامية ومواكبة الاحتياجات المعاصرة .

(د) إعداد مناهج أساسية جديدة لتحقيق هذه الأهداف والاحتياجات والتى يمكن تكييفها لتلائم الاحتياجات الخاصة للفئات الفردية .

(هـ) إصدار الكتب المدرسية اللازمة .

وربما ينبغى التأكيد على أن عبء عملية الإسلامية وخاصة فيما يتعلق بالبندين ٢ ، ٣ يجب أن يتحمله أكبر عدد ممكن (من الناحية المثالية من جانب جميع المهتمين بتعليم الفن والتصميم) . ولا يمكن افتراض أنه يمكن المطالبة بمحاضرة أو اثنتين لإتاحة المدخلات الإسلامية بينما يواصل الآخرون تعليمهم بنفس الأسلوب القديم . إن عملية الإسلامية يجب أن تكون متكاملة وليست عملية إضافة فوقية (أو جانبية) . ولهذا السبب فإنه من الضرورى أن يصل انتشار الأفكار والمعرفة الخاصة بالإسلام والفنون إلى أكبر عدد ممكن من الناس

وليس فقط إلى قلة حريصة على حضور الحلقات الدراسية . وإلى جانب تغذية المعلومات يجب علينا تغذية الدافع وبناء الثقة والإحساس بالمسئولية عند كل محاضر معنيّ .

٤ – جمع آيات القرآن والأحاديث المتصلة اتصالا مباشرا أو غير مباشر بالفن (ثلاث سنوات) :

هذه مواد مرجعية ضرورية لبناء فن إسلامى وتصميم إسلامى حقيقيين. والمقصود « بغير المباشر » أساسا هو المبادىء العريضة للإسلام ذات الصلة بالنشاط الإنسانى وبالتالى أيضا بالفن – مثل الحث على الأمانة والاعتدال ومساعدة الغير .. الخ . وهذه هامة كذلك لأن الفن ليس مطلقا أو مختلفا ، ولكنه أحد أنشطة الإنسان الوافرة .

٥ – جمع التفسيرات الهامة والتعليقات على آيات القرآن الكريم والأحاديث ذات الصلة : (أربع سنوات) .

من المهم معرفة كيف تم تفسير آيات القرآن الكريم والأحاديث ذات الصلة على مدى القرون لكى تناسب احتياجات كل زمن بدون التضحية بالحقائق والمبادىء الأبدية . وكذلك لمعرفة مدى التفسيرات التى تمت حتى الآن .

٦ – إعادة تقييم (٥) والفكر الحديث فى التفسير :

(٥ سنوات ومستمرة فيما بعد) .

حيث أن عصرنا قد واجه تغيرات هائلة فإن هناك حاجة لإعادة تقييم التفسيرات القائمة والبحث عن تفسيرات جديدة حيثما اقتضى الأمر ذلك وهو أمر ضرورى أيضا حتى يظل الإسلام قوة حيوية ونشطة فى الفنون كما هو فى الأنشطة الأخرى .

وإلى جانب هذه المهام التى يمكن أن تتم على مستوى أساسى فى إطار زمنى معين ، فهناك أنشطة أخرى ينبغى أن تنفذ على أساس دورى أو مستمر كدعم حيوى للأولى :

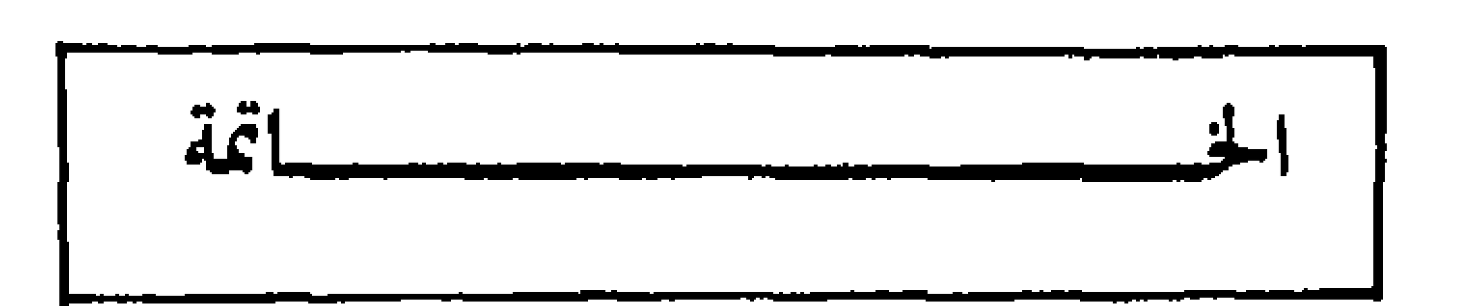
١ – يجب بذل جهود ملموسة لبناء وضمان استمرارية الاتصال بين جميع الأطراف المستطيعين ، وإذاعة أكبر قدر ممكن من الآراء ووجهات النظر المختلفة حتى يمكن للمنظر العام أن يكون مكتملا ومتوازنا قدر المستطاع . وينبغى أن يكون هناك تقييم جديد مستمر للإنجازات الحديثة والإسهام فى الآراء الجديدة .

٢ – يجب تنوير عامة الناس بحقيقة دور الفن وقيمته فى مجتمع إسلامى حتى لا يدفع به جانبا كشىء غير هام أو مجرد شىء ترفى .

٣ – يجب تشجيع إنتاج الأعمال الفنية والتصميمات الجيدة التى تهدف أن تكون إسلامية حقا ومتناسبة مع احتياجات

العصر الحديث تشجيعا قويا . وفى النهاية ، أن الأعمال الفنية نفسها هى التى ستكون أكثر دعاية فعالة للفن الإسلامى .

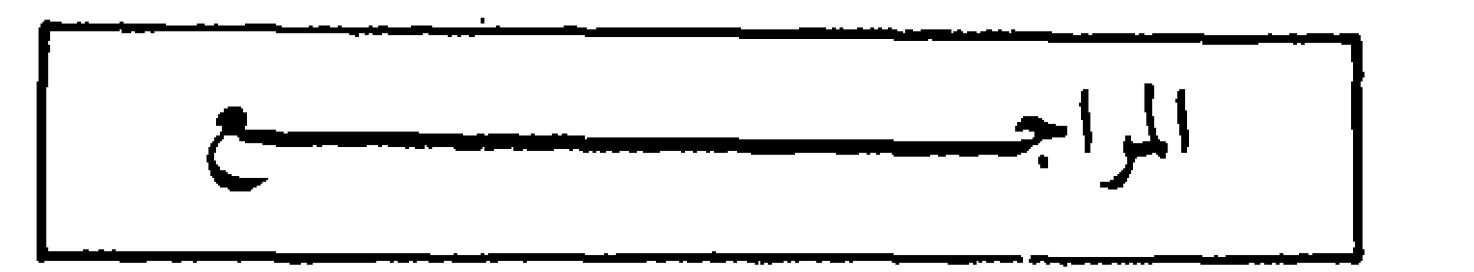
٤ - هناك حاجة ملحة للحفاظ على أى حرف تقليدية ذات صلة والتى ما زالت قائمة فى العالم الإسلامى . فهذه الحرف هى الصلة الحيوية بالماضى ، لذلك فإنها تمثل مصدرا رئيسيا للإلهام للفنانين والمصممين المعاصرين . ويجب أيضا بذل الجهوذ لتوثيق أساليب التدريب والعمليات الخلاقة المستخدمة فى هذه الحرف .



الخاتمة

كما يتضح من هذا التقييم الموجز للوضع الراهن والاقتراحات الموجزة كخطة عمل ، أن المهمة معقدة ومخيفة نوعا ما . وبالنسبة للقوى البشرية فإننا إذا أخذنا فى الاعتبار قوة الدفع الإسلامية الشاملة . فنحن نأمل أن يكون هناك عدد كاف من الأشخاص الراغبين فى تكريس وقتهم وعلمهم وقواهم الفكرية وآرائهم وجهودهم لتحقيق هذه الرؤية . وقد يكون الأهم من ذلك هو التنظيم وليس الرقابة ، وإنما المبادرة والإلهام والتنسيق والنشر .

إننا ندعو الله سبحانه وتعالى أن يمدنا بعون من عنده ويساعدنا بجوده كما ساعد البشرية دائما منذ الخليقة .



المراجع

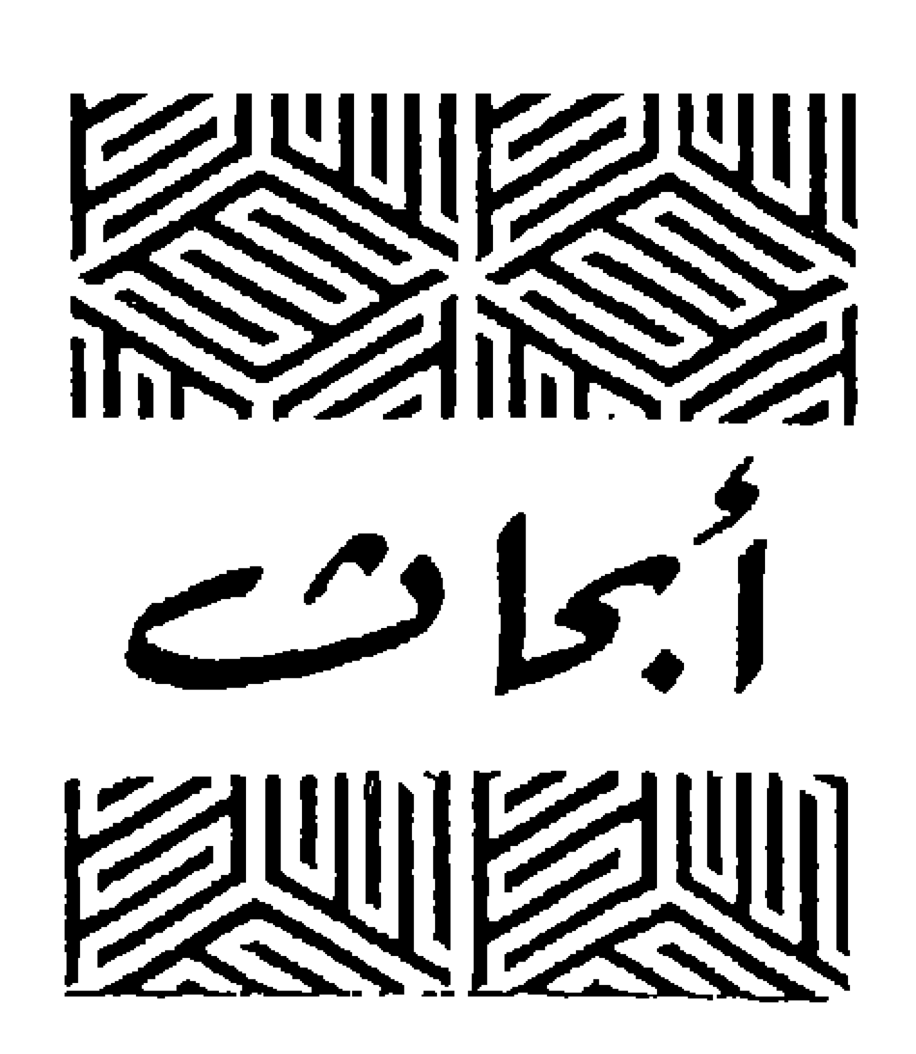
١ - **الفاروقى ، إسماعيل راجى .** « إسلامية المعرفة » ـ المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٩٨٢ .

٢ - **حسين، س. س وأشرف. س.أ.** « أزمة التعليم الإسلامى » . هودير وستوتن/جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ١٩٧٩ .

٣ - **العطاس ، س. ن.** « آمال وأهداف التعليم الإسلامى » . هودير وستوتن ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ١٩٧٩ .

٤ - **عزام س .** « الإسلام والمجتمع المعاصر » . لونجمان/المجلس الإسلامى الأوربى . لندن ، ١٩٨٢ .

٥ - **أفزالور رحمان .** « إسلام : أيدولوجية وأسلوب حياة » . بوستاكا ناسيونال لب لمتد . سنغافورة ، ١٩٨٠ .



الأدب الإسلامي المعاصر

أ. جمال سلطان *

– ١ –

الإحياء الإسلامي الكبير ، الذى يشهده العالم الإسلامي اليوم ، والذى تترد أصداؤه فى مختلف أرجاء عالمنا الإنسانى المعاصر ، يتميز بكونه إحياءاً حضارياً شاملاً ، لا يقف عند مجرد التحرك السياسى أو العسكرى ضد هيمنة أجنبية مباشرة أو غير مباشرة ، كما لا يقف عند مجرد التحرك الفكرى ، أو الأخلاق ، أو الاقتصادى ، أو غير ذلك من أجزاء الفعل الحضارى العام ، وإنما هو حالة من الانبعاث الحضارى ، تشمل كافة هذه الفعاليات الإنسانية ، إنه – بكلمة – حالة أمة تولد من جديد .

ولم تكن قضية الأدب – بطبيعة الحال – فى معزل عن زخم هذا الإحياء الكبير ، ومن ثم ، فقد نشطت الدعوات مؤخراً للبحث فى قضية الأدب من منظور الإسلام ، وبدأت التجارب « الإبداعية » تنشط عبر أقلام نفر من أدباء الفكرة الإسلامية الناهضة ، من خلال القصة ، والقصيدة ، والمسرحية ، ونشطت معها عمليات البحث والتنقيب فى اتجاهات الأدب الحديث والمعاصر ، والتى باتت تهيمن على مناحى النشاط والفاعلية فى ساحة الأدب فى ديار المسلمين .

وعلى هذا الطريق ، ظهرت عدة دراسات نقدية هامة ، استطاعت أن تجلى لنا معالم الخرق والخلل التى أصابت فلكنا الثقافى ، مرجعيتنا الشعورية ، من جراء تغلغل تيارات الأدب الأوربى الحديث وسيطرتها على فاعليتنا الفكرية والأدبية .(١)

* كاتب إسلامى .

وعلى الرغم من كون هذه الدراسات والأبحاث الجديدة ، نقدية فى مادتها ومنهجها وأهدافها التى ترمى إليها ، إلا أنها كانت تعبيراً صادقاً وموضوعياً ، متوافقاً مع اللحظة التاريخية التى ولدت فيها ، بل لانغالى إذا قلنا بأن قضية الأدب مازالت فى حاجة إلى مزيد من الجهد الإسلامى الناقد ، بالنظر إلى ضخامة الاختراق الذى حققته التيارات الأدبية الأجنبية ، وحجم الخطورة التى تمخضت عن ذلك الاختراق ، والتى نجحت فى إحداث مايشبه « غسيل الوجدان » للإنسان المسلم فى واقعه المعاصر .

بيد أن ذلك الجهد الناقد ، لايغنى — على ضرورته وخطره — عن الاتجاه نحو الجهد البنائى ، والذى يبحث عن « البديل » بعد أن يعرى أقنعة الخواء ، ويعطى الحل الممكن بعد أن يكشف الخلل الواقع .

وعلى هذا الطريق الشائك ، وفى سبيل تحقيق ذلك الهدف الطموح ، ثمة محطات فكرية وأدبية أساسية ، لايسع الجهد الإسلامى أن يتجاوزها إذا شاء أن يبحث فى قضية إعادة إحياء وبناء الأدب الإسلامى ليأخذ دوره المناسب فى المسيرة .

ومن هذه المحطات الفكرية الأدبية الكبرى ، والتى تستقطب عدداً من الإشكاليات الهامة ، والتى من شأنها إذا أهملت — أن ترهق العقل وتربك الوجدان .

مسألة : عالمية الأدب .

وهذه المحطة تمثل اهتماماً كبيراً للتصور الإسلامى ، من جهة أن الإسلام — فى صميمه — رسالة عالمية ، جاءت لتخاطب الناس كل الناس ، وتتوجه إلى الإنسان ، أى إنسان ، فكان طبيعيا أن الفعل الحضارى الإنسانى المرتبط بهذه الرسالة ، متوجه — بطبيعته وبلا تكلف — إلى العالمية .

والأدب هو لواء الإسلام وطليعته ، بل إن معجزة الإسلام الكبرى والخالدة ، كانت أدبية ، ممثلة فى « البيان القرآنى المجيد » ، وإذن ؛ فقضية العالمية فى الأدب ، ليست أملاً خيالياً يداعب خيال الإسلاميين ، ولا أرقاً موهوماً يضنى حسهم ، وإنما هى ضرورة ملحة ، ترتبط — عضوياً — بالطبيعة الإسلامية الشاملة ، فى توجهاتها الإنسانية ، وبالتالى ، يصبح من واجبات أية نهضة أدبية إسلامية جادة ، أن تقف عند محطة العالمية ، وتبحث فى مشكلاتها وأبعادها ، وشروطها ، والمداخل المناسبة لها .

ونحن فى دراستنا هذه ، قد نضطر — فى أحيان كثيرة — إلى قصر المتابعة النقدية أو التاريخية ، على « الأدب العربى » ، وهذا « التحديد » فى مجال الدراسة قد فرض علينا فرضاً ، ولاخيرة لنا فيه ، وذلك أن المكتبة الأدبية الإسلامية الحديثة ، تعانى من قصور شديد فى الدراسات الأدبية الإسلامية المقارنة ، بما فيها الترجمات ، وأنه ليعز على الباحث الإسلامى المعاصر ، أن

يتناول شخصية أدبية إسلامية فى غير لسانه ، إلا بجهد جهيد ، لن يخلو من القصور – إذا استثنينا محمد إقبال – فكيف إذا كنا نبحث فى « اتجاهات » أدبية ، وتيارات ومذاهب .

إلا أن مايمكننا توكيده ، هو أن قضية الأدب الإسلامى فى الواقع الأدبى العربى الحديث ، تتشابه – من حيث الروافد والينابيع ، ومن حيث التحديات – مع قضاياه فى أقطار الإسلام الأخرى ، ذوات اللسان غير العربى ، إلى الحد الذى يمنحنا المشروعية لأخذ مشكلة الأدب العربى ، كأنموذج قابل للمقارنة والقياس .

– ٢ –

الحديث عن العالمية ، فى مجال الأدب ، يجرنا بالضرورة إلى الحديث عن « الخصوصية » وعن « الأصالة » ، ثم إن الحديث عندما يصل إلى معالجة هاتين المسألتين ، فإننا نكون بمواجهة أبجديات القضية ، لنبحث فى ماهية الأدب .

ويمكننا القول ، بأن الأدب هو ترجمة فنية إبداعية واعية لتداعيات وجدانية ، تنبعث عن « مرجعية شعورية عميقة » أهاجتها مواقف إنسانية مختلفة .

وهذا التعريف الجامع ، قد يحتاج منا إلى فضل بيان .

إن الأدب – فى مادته وصلبه – نشاط فنى ، يبحث عن إطار شكلى جمالى ، يلائم العواطف المختلفة التى تتولد فى وجدان الأديب بحيث يستطيع من خلال نسقه الفنى أن يبلّغ حالته الوجدانية ، بأقصى قدر ممكن من الصدق والحيوية ، إلى الآخرين ، أى لكى يحقق التواصل الوجدانى مع غيره ، ولولا الحاجة إلى ذلك التواصل لما أخرج خلجاته ، ولما أجهد فكره فى البحث عن النسق الفنى الملائم(٢) .

ثم إن النشاط الأدبى بهذا المعنى ، هو نشاط واعٍ ، لأن عملية البناء الفنى الجمالى ، لايمكن أن تحدث إلا بجهد فكرى متميز ، مرهف الاختيار ، يستثمر خبرات مركوزة فى ذاكرته الفنية ، لينطلق بها فى عملية الخلق الفنى .

والنشاط الأدبى إنما يكتسب خصوصيته من ذلك الجهد البنائى فى الأنساق الفنية ، أما الحالات الوجدانية – وهى التى يصح وصفها باللاوعى – فهى بمجردها ، لاتسمى أدباً لأنها تعترى الإنسان ، أى إنسان ، لمحض كينونته البشرية ، وإنما الأديب هو الذى يستطيع أن يصطنع « الجسر الفنى » الذى يبرز من خلاله تداعيات وجدانه .

ثم إن الأديب هو « بناء إنسانى » تترسب فى أعماقه ، وأصوله الإنسانية الحميمة « مرجعية شعورية حية » ، تشكلت من خلال « مركوزات » فطرية تولد معه – بحكم إنسانيته – وهى لايختلف فيها إنسان عن غيره ، فى أى مكان ، وأى زمان ، وأى نمط حضارى ، بالإضافة إلى « مكتسبات » ، فكرية وروحية عديدة ، يكتسبها الإنسان بحكم التنشئة والتربية والتعليم ، وبحكم التجربة

الحياتية التى يخوضها فى مجتمعه الذى ينمو فيه ، ومن خلال النمط الحضارى الذى يستظل به .

وهذا « الإطار المرجعى الشعورى » الفطرى والمكتسب ، هو الذى يحكم « الصبغة » التى يصطبغ بها النشاط الأدبى الإبداعى ، فى البنى الحضارية المختلفة ، وهو الذى يوجه تموجات الوجدان المنفعلة بالمواقف الإنسانية المختلفة ، ثم إنه ، بما يحتويه من أصول فطرية ثابتة ، ومكتسبات فكرية وروحية متحركة ، هو الذى يحكم لنا مسألة الأصالة والعالمية ، الخصوصية والإنسانية ، فى النشاط الأدبى الإبداعى ، فى جذورها البعيدة ، وأبجدياتها الأولية .

وعالمية الأدب ــ من ثم ــ تأتى من جهة القدرة على الانطلاق بالخصوصية الفنية الملتحمة بنسقها الحضارى ، إلى الآفاق الإنسانية المجردة ، وذلك يستدعى القدرة على النفاذ إلى « المرجعية الشعورية » ، بحيث يمكننا إحداث التوافق والتناغم بين المكتسب والفطرى فيها ، وأيضا « بلورة » المتحرك من خلال « الجذر » الثابت ، وهذا هو مدار العبقرية التى تسمح للأدب أن يكون عالمياً .

ومن ثم : فيمكننا أن نقرر ، بأنه ليس ثمة عالمية فى الأدب من دون أصالة ، كما أنه ليس ثمة إنسانية مجردة من دون خصوصية ، فالأصالة هى التى تمنح الأدب فرادته وتميزه الذى يجعل منه إضافة جديدة ، وتطويراً فى النشاط الأدبى العالمى ، كما أن الخصوصية هى التى توفر للنتاج الأدبى شرط الصدق ، الذى به وحده ، يستطيع أن ينفذ إلى حنايا النفس الانسانية ، ويهز أوتارها ، ويحرك مشاعرها .

وعندما افتقدت حركة الأدب العربى الحديث ، هذه البصيرة بطبيعة الأدب ، وتعامت عن شروط العالمية ، انزلقت إلى مجاهل السبل ، ومسالك التيه ، وأصبح كل همّ الأديب العربى أن يقلد اتجاهاً أدبياً أوروبياً أو حتى أديباً أوروبياً بعينه ، وتجاهل أدبنا الحديث حقيقة أن ثمة مالا يمكن تجاوزه فى الفعل الإبداعى بأية حال ، إذا شئنا أن ينسب هذا الفعل إلينا ، كأدباء ذوى « هوية » إنسانية متميزة .

لقد تجاهلنا ، أو جهلنا ، أن الأصالة هى المدخل الطبيعى إلى العالمية وأن الخصوصية هى الشّرط الجوهرى فى عالمية الأدب .

ولقد أصبحت « العالمية » فى قاموسنا الأدبى الحديث ، مرادفاً كاملاً للأوربية ، وغدا شائعا ــ ولما يزل ــ أن نعنى « الأوربية » كلما ذكرنا العالمية ، ولقد كان الأدب العربى « المندحر » فى حاجة ــ على مايبدو ــ لأن يسمع النصيحة من الأوربى ذاته ، وقليلاً ما تأتى ، حيث وجه أديب ايطاليا الكبير « ايجنازيو سيلونى » دعوته إلى أدباء العربية « إن الطبيعة تأبى أن تعترف بأدب عام لأقوام اختلفت أمزجتهم وعقلياتهم ، وتفاوت ميراثهم النفسى والحضارى ، ولهذا نود أن نقرأ أدبكم عربياً متميزاً ، لأنه إنما يأخذ مكانته أدباً عالمياً بتفرده وأصالته[٣] .

- ٣ -

فى جولة قام بها المستشرق الفرنسى المعاصر « شارل بيلا » فى عدد من الأقطار العربية ، سأله أديب صحافى : أيهما تقرأ الأدب العربى القديم أم الحديث ؟ فأجاب : بل أقرأ الأدب العربى القديم وحده ، فسأله الصحافى الأديب : ولماذا لاتقرأ الأدب العربى الحديث ؟ فأجاب « بيلا » : لأنه أدب أوربى مكتوب باللغة العربية !(٤)

من هذه اللفتة الهامة ، التى قدمناها كمدخل ، للدلالة على الخلفية الحضارية التى يتحرك من خلالها أدبنا الحديث ، غالطاً عامداً فى إدراك مفهوم « العالمية » فى الأدب ، نستطيع أن نعرض أمثلة تطبيقية توضح لنا حجم الخلل والخطر الذى نتج من جراء ذلك « السقوط » وسنأخذ مثالين : أحدهما من خلال تناول « الموقف التاريخى الدينى » ، والآخر من خلال تناول « الأنموذج الإنسانى » .

فعلى صعيد « الموقف التاريخى » من المعروف أن قصة صلب وقتل المسيح ـ عليه السلام ـ هى واحدة من أعظم الموروثات الدينية والتاريخية ، التى يلح عليها الشاعر الأوروبى الحديث ، كلما أراد بسط مشاعره ، حول فكرة الظلم الإنسانى ، والخطيئة البشرية الكبرى ، والخلاص ، ونحو ذلك .

ولا شك أن « المورث الدينى المسيحى » يتيح للشاعر الأوربى حيوية واسعة فى أن يبدع من خلال هذا الموقف ، ويستثمر ذلك الحدث ، لأنه يتكىء عليه لاستثارة وتهييج الضمير العقائدى المستخفى فى أغوار الإنسان الأوربى ، فيستحضر الشاعر بذلك أرق مافى النفس البشرية من معانى الخلاص والبراءة ..

فإذا ما انتقلنا إلى ساحة الشعر العربى ، وجدنا الأمر محض تكلف جاف ، وفاشل فنيا ، فى استثارة الضمير المسلم ، وفق ذلك الرمز الدينى والموقف التاريخى المرتبط به ، وذلك أن الضمير العقائدى المترسخ فى أغوار المسلم ، يجعله مستعصيا على مثل ذلك التهييج الشعورى ، لأنه قد ترسخ فيه أن قصة صلب المسيح وقتله ، هى محض أكذوبة وفرية اخترعها الرواة عن وهم ، وأنه « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم »(٥)

وتبقى محاولات « حشر » هذا « الموقف التاريخى الدينى » ، بإيحاءاته واصطلاحاته ، ومشتقاته الدينية المسيحية ، فى السياق الشعرى العربى الحديث ، عبثاً شائناً ، ودلالة صريحة على التبعية والسقوط(٦) .

وفى نفس هذا الموقف ، على مستوى الفن الروائى ، فقد قدم الأستاذ « سمير المضيبى » محاولة روائية كبيرة ، تحت عنوان « نهاية أورشليم » عالج فيها تفسخ المجتمع اليهودى وانحلاله وسقوطه من خلال « لوحات » تصور لنا عصر المسيح ـ عليه السلام ـ وعندما عرض الأديب المسلم لحادث الاعتداء على المسيح ، أراد أن يتوسط فى الموقف !

فأثبت الصلب وتحايل فى نفى القتل بحيلة مقبولة فنياً ، إلا أن الصورة العامة ستلقى صدوداً وجدانيا لدى القارىء المسلم للأسباب التي قدمناها ، وقد انسحب الأديب الروائى إلى زلة اعتماد المصطلحات المتصلة « حميميا » بمفاهيم الاعتقاد المسيحى .(٧)

أما على صعيد « الأنموذج الإنسانى » فمن المعرف أن أنموذج البغى الفاضلة أو « البغى الضحية » هو أحد النماذج الشائعة والمتواترة ، فى الآداب الأوروبية الحديثة ، وفى الشعر بوجه الخصوص ، وقد عالجها « فيكتور هوجو » فى « ماريون دى لورم » ، كما عالجها « الأسكندر دوما » فى « غادة الكاميليا » ، وعالجها « ألفريد دى موسيه » فى قصيدته الشهيرة « رولا » والتى جاء فيها :

أيها الفقر ..

إنما أنت البغى

أنت الذى دفعت إلى هذا السرير تلك الطفلة

انظر ؛ لقد أقامت الصلاة قبل نومها هذا المساء

ومن دعت ياإلهى العظيم :

وهذه هى ...

تحت ستائر العار ، فى هذا المأوى المفزع ، وفى سرير الضعة

تعطى أمها حين تعود إلى مسكنها ، ماكسبته هناك ...(٨)

الذى لاشك فيه ، أن « دى موسيه » كان صادقاً مع نفسه ، ومع وجدانه ، ومع واقعه ، لأنه يصور لنا إحدى الإفرازات « المتعفنة » التى أفرزها النمو المختل فى البنية المجتمعية الأوروبية الحديثة ، فى أعقاب الثورة الصناعية الكبرى ، ويرصد لنا ذلك الخلل النفسى والاجتماعى واللاأخلاق الرهيب ، الذى فرضته على المجتمع الأوروبى ، بالإضافة إلى أن المعالجة « الفنية » التى قدمها « دى موسيه » لهذا الأنموذج ، تعكس لنا ــ بلا شك ــ الضمير الاجتماعى الذى تكون فى مرآته وجدان ذلك الجيل الجديد ، الذى ولد فى أوروبا ، وهو الذى يغنى له « دى موسيه » .

فإذا ماانتقلنا إلى الواقع العربى المسلم ، وجدنا أن هذا الأنموذج ، لايمكن أن يستثير الضمير الاجتماعى لهذا الواقع ، بل إنه قد يستثير نتائج عكسية على « الأنموذج » وعلى صاحب النتاج الأدبى المتعاطف معه كذلك .

ورغم هذه الحقائق ، فقد اندفع كثيرون فى تصوير ذلك « الأنموذج » الأوروبى ، فأنشأ « خليل مطران » قصيدته* « الجنين الشهيد » والتى جزم

* مطران شاعر مسيحى ، ولكنا نستشهد بنتاجه هنا بوصفه ابن المجتمع العربى المسلم ، والذى من المفروض أن أدبه صورة لواقعه ونسقه الحضارى كما كنا نستشهد « بالأخطل » فى الزمن الأول ، بوصفه ابناً لواقع حضارى عربى إسلامى رغم دينه غير الإسلامى .

غير واحد من النقاد بأنها ترجمة صريحة لروح قصيدة « رولا » عند « الفرد دى موسيه »[9]

ومن ذلك أيضا قصيدة صالح جودت : « الهيكل المستباح » وقصيدة « محمود حسن إسماعيل » « دمعة بغى »[10] وكلاهما لاتعدوان أن تكونا « تبعية وسقوطا » ، أدبيا ، فضلاً عن كونها تمثل نوعاً من « تغريب » الوجدان العربى الذى استقر فى ضميره الاجتماعى أن «الحرة تموت ولا تأكل من ثديها » ، إضافة إلى أنه لا يحس بتلك « الخلخلة الاجتماعية » التى تشبه ماأحدثته الثورة الصناعية وتراثها الأخلاقى فى المجتمع الأوروبى .

ولقد استفز هذا الطوفان من تقليد أنموذج « البغى » ناقداً أو أديباً مثل الأستاذ « يحيى حقى » الذى كتب يسجل لنا ذلك الانهيار وقال :

« ... فلست تجد شابا يبتدىء فى الأدب ، إلا ويكتب عن البغى ؟! »[11]

— ٤ —

يمكننا أن نقسم الأدب الإسلامى إلى قسمين كبيرين ، باعتبار الصدور والاتجاه ، أعنى : القاعدة أو المنطلق الذى يصدر عنه الأدب ، والمخاطب الذى يتوجه إليه ، وهذان القسمان هما : أدب الرسالة ، وأدب الحضارة .

وأدب الرسالة ، هو ذلك النشاط الفنى الأدبى الذى يحمل قضية « دين الله » بأفرعها الإيمانية المختلفة ، ويتوجه بها إلى الضمير المسلم فى كل مكان ، مثيراً فيه نوازعه الإيمانية العميقة ، وشاحذا همته لنصرة الدين ، ودفع مسيرة رسالة الإسلام إلى العالمين ، ويسجل له مشاهد الإسلام ، وأمجاد المسلمين ، ويستفز المسلم من رقدته ليحرك مشاعره ، ومن ورائها سلوكياته وانتماءاته ، ويحسم له فى مشاعره العميقة الولاء للإسلام .

وهذا القسم من أدب الإسلام ، يرتبط ظهوره بالتحديات التاريخية التى تجابه الأمة ، وتهدد وجودها ، لكنه يختفى فى الحقب المستقرة والمطمئنة ، ونستطيع أن نتمثل له بعطاءات : حسان بن ثابت ، وكعب بن مالك ، وعبد الله بن رواحة ، وكعب بن زهير ، من الرعيل الأول ، وقد يجوز إضافة أدب المذهبيات العقائدية والسياسية ، كأشعار الكميت ، وقطرى بن الفجاءة ، ودعبل الخزاعى ، وأضرابهم ، ثم يضاف إلى ذلك الأدب المصرى فى العصر الأيوبى والذى سجل لنا ملاحم النصر الكبير للإسلام على الصليبية ، وفى مقدمته أشعار « الصماء الأصفهانى » « وأبو الحسن الساعاتى » و « التعاويذى » و « ابن سناء الملك » و « الجوائرون » و« هبة الله بن محاسن » ، و« البهاء زهير » ، و« كمال الدين ابن النبيه »،و « شرف الدين بن عنين » .

كما يقف فى هذا الصف أيضا ، أشعار « الأندلسيين » عند مغيب دولة الإسلام ، وما نظموه من أشعار تنعى الإسلام وتاريخ الإسلام وأهل الإسلام فى الأندلس ، وتستحث المسلمين فى كل

الأرض أن يهبوا لإنقاذه ، ودفع الملكة عنه ، ومن أجمل ما نظم فى ذلك قصيدة « أبى البقاء الرندى » الشهيرة :

لكل شىء إذا ماتم نقصان
فلا يغر بطيب العيش إنسان
هى الأمور كما شاهدتها دول
من سره زمن ساءته أزمان

فإذا ما أتينا إلى العصر الحديث ، فسوف تبرز أمامنا إبداعات الشاعر الهندى المسلم « محمد إقبال » ، والمصريين : محمد عبد المطلب وأحمد محرم ، وروائيات « محمد فريد أبو حديد » ؟ « على أحمد باكثير » والدكتور « نجيب الكيلانى » ، ومن بعدهم عامة شعراء الجيل الجديد أمثال محمد الحسناوى ، ومحمود مفلح ، وغيرهم .

وهذا القسم من أدب الإسلام ـ أدب الرسالة ـ يحمل من صفات العالمية ، إمكانيته الطبيعية لاختراق حاجز اللغة ، لينتقل إلى الوجدان الإنسانى عبر اللغات المتباينة والألسن المختلفة ، فتهز أوتار المسلم الهندى ، ماتهزه من أوتار المسلم المصرى ، ويطرب لها المسلم التركى ، كما يطرب لها المسلم النيجيرى .

ولقد رأينا كيف أن أشعار « محمد إقبال » تترجم إلى معظم الشعوب الإسلامية ، فتجد من القبول والتجاوب مايماثل ذلك الذى قابلته فى موطنها الأصلى ولغتها الأصلية ، فمن هذا المعنى نستطيع أن نصف أدب الرسالة بأنه أدب عالمى ، بحكم قدرته على التواصل مع الإنسان فى أى بقعة من الأرض ، وبأى لغة من لغاتها ، إلا أن وصف العالمية ينحسر عنه إذا نظرنا إلى محدودية القدرة على اختراق البنية الحضارية الإنسانية ، المخالفة له فى المعتقد وشمولية الرؤية الكونية بالإضافة إلى تأثر ذلك القسم من أدب الإسلام ، بضيق المجال الحياتى والنفسى والزمنى ، الذى يتعاطى معه .

أما القسم الآخر ، من أدب الإسلام ، أعنى « **أدب الحضارة** » ، فهو ذلك النوع من النشاط الفنى الأدبى الذى يصدر عن القاعدة الحضارية الواسعة ، التى تعبر عن المدنية الإسلامية بكل مافيها من روح وفكر ، وفن وتصور ، وقيم ، ومواضعات اقتصادية وسياسية ، وطبائع اجتماعية وتشريعية ، واشكاليات نفسية ، وهواجس متسقبلية ، وتراث أسطورى أو تاريخى كونى ، وهموم إنسانية عامة ، وغير ذلك ، من شبكة الحياة الواسعة ، الكثيفة الأفرع ، والبعيدة الامتداد ، وأدب الحضارة بهذا المعنى ، لايحمل الرسالة بالمفهوم السابق ، وإن كانت روح الإسلام تتسرب فى حناياه ، وتذوب مع ذراته الدقيقة ، إلى الدرجة التى تكاد فيها لاتدرك بالحس المباشر ، واليقظ .

وهذا النوع من أدب الاسلام ـ أدب الحضارة ـ هو الذى يملك مقومات العالمية بكل أبعادها ، وذلك لأنه لايصدر عن حالة من الهم المباشر بقضية الإسلام ، مما يجعل ثمة حواجز دينية وتراثية تحول دون امتداده فى الوجدان الإنسانى العام ، وهذا الأمر يكسب أدب الحضارة الإسلامية

حيوية كبيرة ، تغرى البناءات الحضارية الأخرى ، لكى تفتح نوافذها لاستقبال ذلك الروح الأثيرى الجديد ، برؤاه الجديدة ، ومعاناته المختلفة لمشكلات الحياة الإنسانية .

وعلى الجانب الآخر ، فهو لايصدر – حين يصدر – متوجها إلى الإنسان المسلم على وجه التحديد ، وإنما هو يخرج رحيقاً إنسانياً صافياً ، مجرداً عن أية قضية محددة ، أو وجهة مميزة ، تماماً كما يخرج رحيق الزهر من طلعه ، لايعنيه من يستعذبه ولا من يشربه ، وإنما هو ينبعث للحياة انبعاثا فطريا خالصا ، دونما تكلف أو وعى مضبوط .

وهذا الأدب الإسلامى – أدب الحضارة – هو جمهرة أدب الإسلام ، الذى أفرزته حدائق الإسلام الواسعة الامتداد ، والهائلة التشعب والتنوع ، والوافرة الثروة على مدار التاريخ الطويل للحضارة الإسلامية .

وأدب الحضارة – من ثم – هو مدار العالمية فى أدب الإسلام ، من حيث الخصيصة الإنسانية المجردة ، التى تجعله قادراً على اختراق حواجز « المرجعية الشعورية المكتسبة » فى البناء النفسى للإنسان فى شتى البنى الحضارية ، لينفذ إلى صميم « المرجعية الشعورية الفطرية » ، والتى لايختلف فيها الإنسان عن الإنسان فى أى مكان من وجه الأرض ، بل وفى أى زمان على مدار التاريخ .

وهذه الخصيصة ، هى التى تمنح كتاباً مثل « طوق الحمامة فى الألفة والألاف » لأبى محمد على بن حزم الأندلس ، ابن القرن الخامس الهجرى ، حيوية بالغة عندما يترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية الحديثة ، حتى أنه يتصدر قائمة المبيعات الأدبية المشرقية فى « بولندا » فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى ، تاركاً وراءه أحدث النتاجات الأدبية فى الشرق ، بما فيها تلك التى يجهد أصحابها فى تقليد المذهبيات الأدبية الأوروبية ذاتها .

وهذه الخصيصة – أيضا – هى التى تجعل كتاباً مثل « رسالة الغفران » لأبى العلاء المعرى أو « حى بن يقظان » لابن الطفيل ، منهلاً ينهل منه أدباء أوربيون كبار ، ويبدعون من خلال « روحه » وحتى « إطاراته الفنية » .

وهذه الخصيصة – أيضا – هى التى تمنح إنتاجاً شديد الخصوصية فى البناء الحضارى التاريخى للإسلام ، مثل « أدب بنى ساسان » أو « أهل الكدية » ، أو بالتعريف القريب « أدب المتسولين » جاذبية هائلة ، تسترق مشاعر المستشرق السوفيتى « مينورسكى » ، والمستشرق الألمانى « رور صوير » فيخرجون ذخائرها ، ويحققونها ، وينشرونها فى العالمين ، حتى قبل أن تنتبه لها الإدارات المتخصصة فى العالم العربى(١٢)

وهذه الخصيصة – أيضا – هى التى تمنح « رباعيات الخيام » ، تلك الجاذبية الروحية الكبيرة التى تشد إليها وجدانات

البشرية فى العديد من اللغات المختلفة والأنماط الحضارية المتباينة .

وهذه الخصيصة ـ أخيراً ـ هى التى تمنح كتاباً مثل « ألف ليلة وليلة » تلك الهيمنة العجيبة على خيالات البشرية فى كل مكان ، لتصبح جزءاً لايتجزأ من تراثها الأسطورى الذى يربض على مناحى التفكير الفنى وآفاقه الإنسانية .

هذا التراث الأدبى الكبير الذى لم يعرف يوما ما ، إشكالية الأدب الملتزم وغير الملتزم ، والمسؤول وغير المسؤول ، والهادف وغير الهادف ، هو الذى يصدق عليه كلامنا ـ عند الاطلاق ـ بوصفه : أدب الإسلام العالمى .

ـ ٥ ـ

العالمية فى أدب الإسلام طبيعة طابعة ، وخصيصة أصيلة ، لاتقصد قصداً ، ولا تتكلف تكلفا ، نظراً للطبيعة الإنسانية التى تمثلها قاعدته الحضارية التى يصدر عنها ، ومن ثم ؛ فعندما نتحدث عن شروط إعادة أدب الإسلام إلى مدارات العالمية ، فإن حديثنا ذاك ، يتعادل تماماً مع حديثنا عن شروط نهضة الأدب الإسلامى وحسب .

وعلى الرغم من اتصال الحياة الأدبية ، بظواهر الحركة الحضارية بوجه عام ، وهو الأمر الذى يبشر بنهضة أدبية إسلامية كبرى تتوافق مع النهضة الحضارية الجديدة ، إلا أن ثمة شروطاً فنية ومنهجية ومنطقية ، ينبغى أن تراعى إذا أردنا لهذه النهضة الأدبية أن تؤتى أكلها ، وثمارها ، وتنجو من مزالق التيه ، وعثرات الطريق .

ويمكننا أن نلخص تلك الشروط فى النقاط الآتية :

أولاً : صدق التجربة ، وسلامة التصور : لقد سبق وأوضحنا أن الخصوصية هى شرط العالمية ، وأن الأصالة هى مدخلها ، وبالتالى فعندما نتحدث عن شروط نهضة الأدب الإسلامى ، فإنه يقفز فى المقدمة شرط « صدق التجربة » .

إن المواقف الأدبية ، أو النماذج الإنسانية التى يعالجها الأديب المسلم ، ينبغى أن تكون صادرة عن واقع صحيح يعيشه ويحياه ، أو ـ على الأقل ـ تملك المواقف والنماذج التى يختارها معقولية الصدور عن مناخ إنسانى حضارى يمثله الأديب بوصفه مسلما .

والحقيقة أن « صدق التجربة » يرتبط ارتباطا وثيقاً بسلامة التصور ، والمتأمل فى وضعية الإنهيار والتبعية التى غرق فيها الأديب العربى المسلم ، والتى تفتقر فى عمومها لصدق التجربة ، سيلحظ بوضوح أن السبب الأساسى يعود إلى « اغترابه الفكرى » ، والخرق الذى أصاب « فلكه الثقافى » ، حتى لقد وصل الحال ـ فى مرحلة هامة من تاريخنا الحديث ـ إلى حد شعور الأديب العربى المسلم أنه فى وضع صراع مع كيانه التراثى والتاريخى والدينى كذلك .

ولقد صور لنا الدكتور « محمد حسين هيكل » بدايات الأزمة تصويراً دقيقاً ، وعن تجربة ، فقال : « والشرقيون الذين لم يفطنوا بما يجب من الدقة إلى هذا الاتصال

التاريخى بين الدين والعلم والفلسفة والأدب فى الغرب ، والذين فتنوا بأدب الغرب ، خيل إليهم أنهم قديرون على نقل صور الأدب إلى الشرق كما هى ، فخيل إليهم أن فى الشرق كنيسة ككنيسة الغرب ، وأن ماانتهى إليه النضال بين الدولة والكنيسة فى الغرب ، يجب أن يبدؤا عنده حملتهم على الكنيسة الموهومة فى الشرق »(١٣)

و « هيكل » ـ رحمه الله ـ لم يكتف بتسجيل ذلك الإنهيار على أبناء جيله وحسب ، بل ذهب إلى حد الاعتراف الشخصى بالحقيقة ، فقال : « وأعترف أن خواطر كهذه جالت بنفسى فى أوقات متفاوتة »(١٤)

ومن هنا ؛ فإنه سيكون من الضرورى ، فى خطوات الأدب الإسلامى الأولى نحو نهضته ، ونحو العالمية ، أن يتضلع بهذا الفتح ، الطلائع الإسلامية الواعية ، والتى تحمل فى حناياها وضمائرها إرادة التغيير ، وسلامة التصور ، والارتباط الحميمى بأمتهم : تراثا ، وواقعا ، وآفاقاً مستقبلية .

ثانياً : تجاوز الموقف التاريخى إلى الواقع الحى : وهذه المسألة ، قد تكون لها بعض حساسياتها مع أصدقائنا وإخواننا مبدعى الأدب الإسلامى المعاصر ، إلا أن ظن الخير يمنحنا الشجاعة لنقد الخلل ، وتوجيه المسار .

إن الملاحظ على عامة النتاجات الأدبية الإسلامية الجديدة ـ ولا سيما فى الفن الروائى والمسرحى ـ انتحاؤها منحى التاريخ ، بمواقفه ونماذجه على السواء ، وتكاد عملية الاستلهام هذه تقبع فى حقبة محدودة ، لا تتجاوز القرون الثلاثة الأولى ، وباقى تاريخ الإسلام همل ، إلا من الوقفات عند المعارك الكبرى ، كمعارك صلاح الدين ، والظاهر بيبرس ، وحتى هذه الوقفات لا تحاول النفاذ إلى أعماق الضمير الشعبى الإسلامى ، بقدر ماتحاول تسجيل المشاهد التاريخية الظاهرة ، والفذة ، وأيضا الملوكية ، وربما يعود ذلك إلى ضعف الحصيلة المرجعية من كتب التاريخ المتخصصة ، وهو الأمر الذى تكشفه نقاط فراغ كثيرة فى العمل الفنى ، يحاول الأديب سدها عن طريق تمديد الحوار أو الوصف ، فى المواقف المركزية .(١٥)

ومسألة استيحاء التاريخ فى العمل الأدبى ، حق مشروع تماماً للأديب ، ولا مماحكة فى فنيتها وقيمتها ، مااستوفت شرائط العمل الفنى ، ولكن الذى نتحفظ عليه ، هو أن يستغرق التاريخ مجهودات مبدعينا ، ويصبح ـ وحده ـ مستودع تجاربهم الفنية ، فمثل هذا المنحى يصبح بمثابة شهادة إفلاس للأدب ، ويتحول التاريخ إلى « بنك » للمفلسين ، ممن يعجزون عن رصد واقعهم الحى ، وتفجير مكنونات خواطرهم المشحونة بحركاته وصراعاته ، وخلجاته ، وأفراحه وعذاباته ، وتحدياته ، ومشكلاته العميقة .

إن الواقع الحى يملك من الخصوبة التجاربية ، وسعة الرؤية ، والجاذبية الفنية ، مايملكه الموقف التاريخى ، إن لم

يكن أكثر ، فلماذا نقصر فى هذا الحقل الكبير ونهمله ، وأين معاناة المسلم فى حياته العادية وممارساته اليومية ؟

إنه لمن المؤسف أن يترك هذا الواقع الحى ، بكل إلحاحه وحيويته ، وتجاربه الخصيبة ، للمغتربين فكراً وتصوراً ، يستخرجون منه آلاف الصور والمشاهد والأنماط ، بينما الأديب المسلم يقبع هناك فى ركن بعيد زاوٍ ، مهما قلنا عن قيمته ، فإنها لن تبرر له أن يسجن قلمه ووجدانه فيه ، ويصبح هو الآخر مغترباً ، وإن كان من زاوية أخرى .

ثالثا : التوازن النفسى للأديب المسلم فى تعامله مع النتاجات الفنية الأجنبية ، والمذهبيات النقدية والاتجاهات الأدبية ، فإننا إن كنا نلح فى إبراز مخاطر عملية الاغتراب أو الاندحار الذى ألقى بنفسه فيه الأدب العربى المعاصر ، لحساب آداب أمم أخرى ، فهذا كان بالنظر إلى مخاطر هذا الجانب وإلحاحه الواقعى كشاهد حى .

إلا أننا ينبغى أن نحذر حالة التقوقع والانعزال عن مجريات الحركة الأدبية فى العالم ، لأن ذلك ـ لو حدث ـ ينعكس سلبا على حركتنا الأدبية ، ويحرمها روافد إنسانية جادة من حقنا ، بل من واجبنا ، أن نتناولها ، ونمحصها ، ونهضمها ، فنمرر مانمرر ، ونلفظ مانلفظ ، ونصبغ ما نصبغ .

إن الخصام العقائدى والقيمى والاجتماعى مع الجاهلية ، لايعنى القطيعة الكاملة مع كافة نتائجها الإنسانية ، فلقد رأينا الأدب الإسلامى القديم يمتاح من معين الجاهلية العربية ، والأغريقية والفارسية والهندية ، فلماذا تكون الجاهلية الأوروبية الحديثة بدعاً فى الأمر ؟

إنه ـ كما يقول الأستاذ « ناصر الدين الأسد » « لابد أن نفتح النوافذ كلها ، لنستقبل النور والهواء على أن نرى النور بأعيننا لا بأعين غيرنا ، وأن نتنفس الهواء برئاتنا لا بالرئات التى تصنع لنا ، وأن نفتح النوافذ ونغلقها حين نريد نحن ، لاحين يراد لنا ، وعلى الصورة التى نختارها ، لا على الصورة التى تفرض علينا »(١٦)

رابعا : العمل الجاد على اصطناع منهج الأدب الإسلامى المقارن ، فى جامعاتنا ومعاهدنا العليا ، والحقيقة أن هذا المجال هو واحد من أخطر المجالات الأدبية ، بل الإنسانية ، التى مازلنا نهملها إهمالاً غريباً ، ومريباً !!

ومن عجب أن يتعزز منهج الأدب المقارن فى مؤسساتنا التعليمية العليا على أساس الربط بين آداب أقطار الإسلام فرادى ، مع الأدب الأوربى الحديث ، حتى أصبح من المألوف أن يعرف العربى المشرقى عن تاريخ الأدب الانجليزى مالا يعرفه عن تاريخ الأدب التركى الإسلامى ، ويعرف العربى المغربى عن تاريخ الأدب الفرنسى مالا يعرفه عن تاريخ الأدب الفارسى أو الهندى الإسلامى .

إن إيجاد ، وتنشيط ، منهج الأدب الإسلامى المقارن بين لغات الإسلام وشعوبه وأقطاره ، سيتيح إمكانية كبيرة ،

لتخصيب الفكر الإبداعى فى أدب الإسلام ، وسيعرض أمام الأديب المسلم كماً هائلا من التجارب الإنسانية والفنية الحية ، والتى لن يشعر أبداً بغربتها عنه ، لأنها صادرة عن وجدان وواقع ، صاغهما تاريخ وتراث ودين ـ وربما تحديات ـ هى نفسها التى صاغت واقعه ووجدانه .

إنه ـ باختصار ـ سيشعر بامتداد إنسانى عالمى لواقعه الإسلامى بكل مايعتمل فيه من حياة نابضة ، هذا بالإضافة إلى الإفادات الأخرى من التجارب الفنية والجمالية ، والمحاولات التجديدية المتواضعة ، التى تتضخم وتزهو بتراكم الخبرة والفحص والتطوير . هذا ، وللأدب الإسلامى المقارن قيمة أخرى عظيمة ، تتصل بمشاعر وحدة الأمة وطبيعة التحدى الحضارى الذى تجابهه فى واقعها المعاصر .

وقد سبق لنا أن تعرضنا لمشكلات هذه المسألة ، وأبنّا عن خطورتها ، وقدمنا مقترحاتنا لايجاد منهج الأدب المقارن وتنشيطه ، نكتفى هنا بإحالة القارىء إليها ، تحاشياً للإطالة والتكرار .[١٧]

خامسا : الخدمة الإعلامية المناسبة : وفى هذه النقطة تتفتق جروح وأحزان ، على الباحث والأديب المسلم ، حين يرى الحصار المضروب على الأدب الإسلامى ، فى منابرنا الإعلامية من صحافة وإذاعة ، ودوريات ، ومنتديات ، ومؤسسات إعلامية رسمية وشعبية ، بصورة لا تحتمل إلا وصف « التواطؤ » على خنق هذا الأدب .

فلقد وصل الحال بأحد الباحثين المصريين فى مجال الأدب ، أنشأ « ببليوجرافيا » للرواية المصرية منذ مطلع القرن العشرين ، وحتى الثمانينات من القرن ، فوجد فى نفسه الشجاعة لأن يسقط كافة النتاجات التى كتبها الروائى المسلم « نجيب الكيلانى » رغم دقة دراسته ، التى تقصت الأغمار ومن لا يعرفون ![١٨]

الذى نريد قوله ؛ أنه لا يمكن أن توجد حركة أدبية ناشطة ، فى أى مكان وأى زمان ، دون معونة إعلامية كافية ، تخدمها وتعرف بها ، وتحقق التواصل بين المبدع وقارئه أو مستمعه ، والتواصل ركن كامل من أركان الحياة الأدبية تموت بموته ، ومن هنا فإننا نحدد المسؤولية المباشرة على أطراف ثلاثة :

أ ـ المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم « اسيسكو » بوصفها الكيان المنوط به خدمة قضايا الإسلام ومشكلات الثقافة الإسلامية ، وليس من المقبول ولا المعقول أن يقوم رجل مثل الأستاذ الشيخ « أبى الحسن الندوى » بمجهوداته فى بعث الأدب الإسلامى ، دون المعونة الكافية من المنظمة الإسلامية .

والمطلب الملح الآن أن تصدر المنظمة مجلة إسلامية راقية ، ومتخصصة للأدب الإسلامى .

ب ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم « اليسكو » ، فالإسلام هو دين العرب وتاريخهم والعربية ما أخذت مكانتها

التاريخية العالمية ، إلا بوصفها لسان الإسلام ولغة حضارته ، فكيف تتاح المنابر والمنافذ الدعائية والإعلامية ، والمنتديات المدعومة من المنظمات العربية ، لكافة أصحاب المذهبيات المتغربة ، من أقصى اليسار المتطرف ، حتى أقصى اليمين العلمانى ، دون أن تتاح حتى فرصة المشاركة للإسلاميين ؟ وإن هذا الكلام يصدق على قضية الفكر كما يصدق على قضية الأدب .

لقد أصبحت المنتديات الأدبية التى تشرف عليها وتنفق جامعة الدول العربية ، حكراً على بعض النماذج الأدبية المعروفة بعدائها الصريح للإسلام !

ج ـ المجلات الإسلامية ، وكافة الدوريات التى تتبنى قضايا الإسلام المعاصرة ، إذ أن المساحة الأدبية المعطاة للأدب ، لا تكفى لابراز حركة الأدب الإسلامى بصورة لائقة ، ولا تغرى باستقطاب زهراته الواعدة ، وإن كنا لا نغمط بعض المجلات جهودها المشكورة ، وفى مقدمتها مجلة « الوعى الإسلامى » بالمقالات والنتاجات الإبداعية[19] ومجلة « المسلم المعاصر » بالدراسات والأبحاث النقدية .

ولا يفوتنا أن نذكر بالثناء ـ فى هذا المقام ـ الجهود المشكورة ، التى يقوم بها تجمع الأدباء الإسلاميين فى المغرب ، من خلال مجلة « المشكاة » .

وتبقى المسؤولية التضامنية قائمة ، على كل الأطراف الإسلامية ، ومؤسساتها الشعبية والحكومية ، لتوفير القدر المناسب من المنافذ والمنابر الإعلامية ، التى تمكن الأدب الإسلامى من اختراق الحصار المضروب حوله ، والذى يمثل عائقاً أساسياً ، من عوائق نضجه وانتشاره .

تذييـــــــــــلات

١ - من ذلك كتاب الدكتور محمد محمد حسين « الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر » ، وأبحاث متنوعة للأستاذ « أنور الجندى » والدكتور « محمد مصطفى هداره والدكتورة « عائشة عبد الرحمن » ولصاحب البحث ، وخاصة كتاب « الغارة على الوجدان المسلم » .

٢ - النسق الفنى لابد وأن يتلاءم مع « المادة » الوجدانية ، فعلى سبيل المثال من يعالج حالة الحزن لا يستقيم له بحر الرجز ، ومن يعالج الحماسة يوافقه « الكامل » أكثر من غيره ، ومن يعالج معانى الفرح والخفة ، لا يوافقه « الطويل أو المديد » وهكذا ، كما أن القافية والروى ، لابد من تواؤمها مع المادة الوجدانية ، أو مع البحر الشعرى كذلك .

٣ - راجع د. عائشة عبد الرحمن « قيم جديدة للأدب العربى » ص ٢٤١ .

ط معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

٤ - راجع مقال د. محمد عبد المنعم

خفاجى « الغزو الفكرى وموقفنا منه »
مجلة « الأزهر » ربيع أول ١٤٠٤ هـ
ديسمبر ١٩٨٤ م .

٥ – سورة النساء آية ١٥٧ .

٦ – المصطلحات المسيحية ، أصبحت تمثل « طوفاناً » أغرق معه الآليات الفنية للشعراء العرب المعاصرين ولأول مرة فى تاريخ الأدب العربى ، تصبح ألفاظ : الصلب والصليب والقداس والعمادة ... إلخ هى المهيمنة على الصورة الشعرية ولغتها :

« صارت لى الكؤوس والأكمام
وسادة ... حلما على الوسادة
من زمن الولادة
فى غاية الرضاع والفطام
أنقل أجراسى فى الليل إلى كنيسة النهار
النسغ قداس بين الطلع والثمار
والورق العمادة ... »

هكذا يغنى الشاعر العربى المسلم « على أحمد سعيد » (أدونيس)

راجع الآثار الكاملة ص ١٤ ج ٢ ط .
دار العودة بيروت « الثانية » ١٩٧١ م ، وقد تصل الاستعارة إلى حد التكلف « الفج » كأن يقول شاعر عربى مسلم لوجدان عربى مسلم :

أشتهى أن أكون صفصافة خضراء قرب الكنيسة

أو صليباً من الذهب على صدر عذراء
تقلى السمك لحبيبها العائد من المقهى !! »

راجع : محمد الماغوط « الآثار الكاملة » ص ٢٦ ، ط . دار العودة « الثانية » ١٩٨١ م . وقد تصل « الفجاجة » حد الاستفزاز ، كأن يغنى « شاعر عربى مسلم كبير » لثورة الجزائر العربية المسلمة ، فيقول :

« أقسمت ياجزائرى الحبيبة
أن أحمل الصليب !!!!
أن أطأ اللهيب ... »

هكذا يغنى عبد الوهاب البياتى ، لشعب مسلم ، ظل طوال أكثر من قرن يجاهد المستعمرين حملة الصليب .

راجع د. أنس داود « الأسطورة » فى الشعر العربى الحديث » ص ٢٥٥ .

ط . المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس الغرب ، بدون تاريخ .

٧ – راجع اللوحة الرابعة عشر « محاكمة يسوع » ص ٣٧١ وما بعدها .

ط . دار الأمة الإسلامية ، القاهرة « الأولى » ١٩٨٨ م .

٨ – راجع د. محمد غنيمى هلال « الموقف الأدبى » ص ٧٢ .

ط ج دار العودة ، بيروت ١٩٧٧ م .

٩ – د. محمد غنيمى هلال « الأدب المقارن » ص ٤١١ .

ط . دار العودة / دار الثقافة ، بيروت « الخامسة » بدون تاريخ .

١٠ – يقول « محمود حسن إسماعيل » فى

قصيدته :

واسنى يادهر وكفكف عن صروف وأعنى
طال بالعار على الدنيا وقوفى لاتلمنى
وخبت من خزيها تحت شفوفى نار حزنى
بعت عرضى ياإلهى برغيف فاعف عنى

إلى أن يقول :

هكذا الدنيا على الدنيا هواها راح يقضى
حرة باللقمة العفراء راها بعت عرضى

راجع د. محمد عبد الرحمن شعيب « الأدب المقارن » ص ١١٧ . ط . دار التأليف . القاهرة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

١١ - راجع : هلال « الموقف الأدبى » ص ١٥٢ .

١٢ - قامت وزارة التربية والتعليم بمصر ، بطبع كتاب « أدبى دلف الخزرجى مسعر بن مهلهل » فى وصف رحلته فى أواسط آسيا ، وهى الرسالة التى حققها « مينورسكى » .

١٣ - « ثورة الأدب » ص ٢١٤ . ط مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، « الثالثة » ١٩٦٥ م .

١٤ - نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

١٥ - يصح كلامنا هنا على نتاجات الأساتذة الرواد : محمد فريد أبو حديد ، وعلى أحمد باكثير ، وعبد الحميد جودة السحار ، وكذلك النتاجات المبكرة للدكتور « نجيب الكيلانى » .

مع الإشارة إلى أن كلامنا هذا لاينتقص من ريادة هؤلاء النفر ، ولا القيمة الكبرى التى قدموها للأدب الإسلامى المعاصر .

١٦ - « التراث والمجتمع الجديد » ص ٣٦٠ .

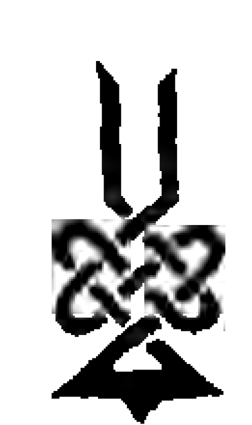
من أعمال مؤتمر الأدباء العرب الخامس ـ القسم الأول ـ بغداد ١٩٦٥ م .

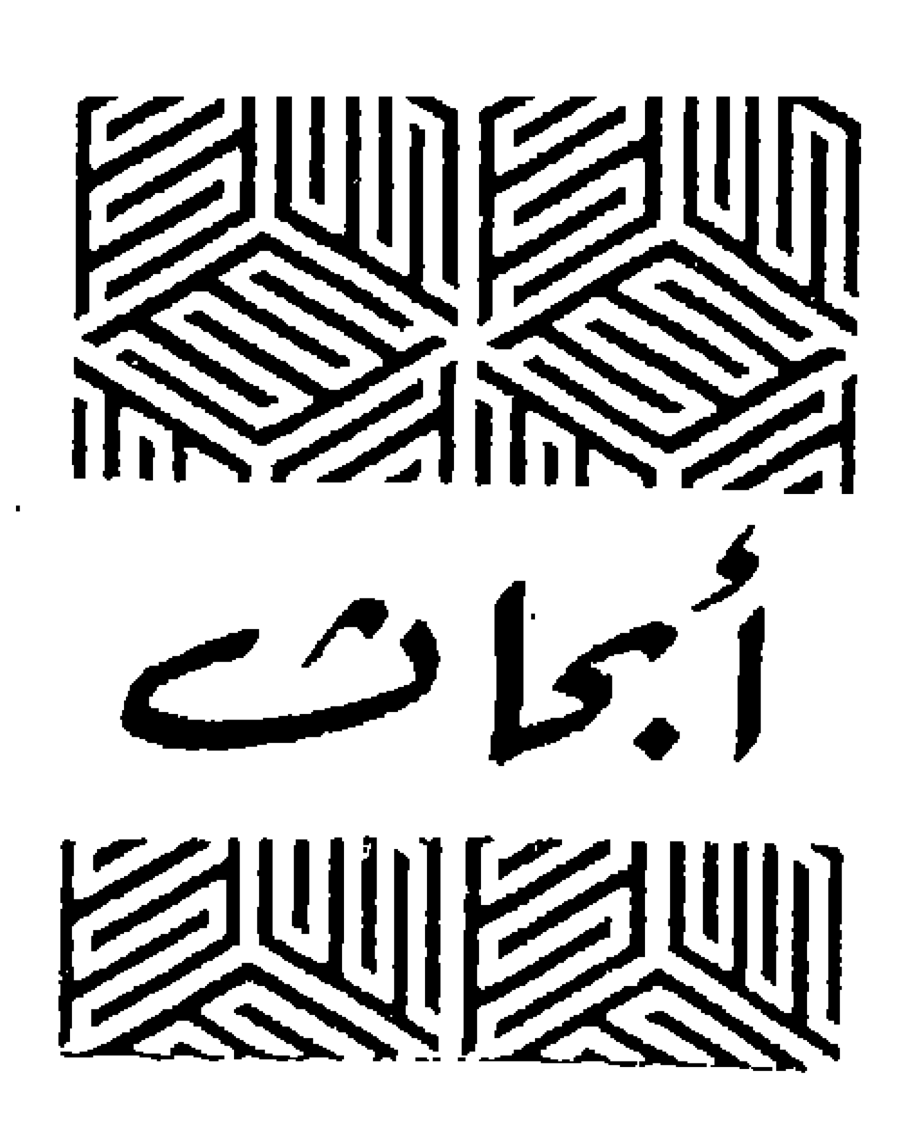
١٧ - « الأدب الإسلامى المقارن ... ضرورة حضارية » .

« الوعى الاسلامى » ، العدد ٢٩١ ، ربيع أول ١٤٠٩ هـ ، أكتوبر ١٩٨٨ م .

١٨ - د. طه وادى « ببليوجرافيا عن الرواية المصرية من البداية حتى ١٩٨٧ » ، مجلة القاهرة العدد ٨٨ ، ٦ ربيع أول ١٤٠٩ هـ ، ١٥ أكتوبر ١٩٨٨ م .

١٩ - أفرغت مجلة « الوعى الإسلامى » العدد رقم (٢٩١) بصورة شبه كاملة للأدب الإسلامى ، إبداعا ونقداً ودراسة .





تكشيف التراث الفقهي *

أ. محي الدين عطية

مقدمـــــــة

يرجع الاهتمام بالتراث الفقهى إلى حاجة الأمة الإسلامية إلى إعادة صياغة حياتها وفقا لقيم الإسلام وتعاليمه . تلك القيم التى أقام عليها أسلافنا مجتمعا حضارياً رائداً أسهم فى مسيرة الجنس البشرى كله عدة قرون .

إلا أن تراثنا الفقهى ـــ ذلك الوعاء المعرفى الذى امتد طولا فى التاريخ وعرضا فى جنبات العالم الإسلامى ـــ قد تحول عبر عصور الانحطاط إلى كم هائل متراكم منغلق ، لا يقترب منه إلا المتخصصون ولا يفك طلاسمه إلا الحاذقون .

وعندما فتح المسلمون أعينهم ـــ فى صحوتهم الجديدة ـــ يتحسسون طريقهم ويستنهضون علماءهم ـــ وجدوا أن إعادة صياغة حياتهم تتطلب منهم اجتهادا جديداً يستشرف المستقبل ، ولكنه لا يبدأ من فراغ (فالاجتهاد ـــ وهو عملية فنية تستلزم توافر شروط معينة فى المجتهد ـــ يحتاج فيما يحتاج إليه إلى الإلمام باجتهاد السابقين ومعرفة الحلول التى توصلوا إليها فى كل مسألة ، ودليل كل رأى ، حتى تكون انطلاقة الحاضر والمستقبل مبنية على دراسة لتجربة السابقين واستفادة من خبراتهم .. وهنا تبدو الحاجة الملحة إلى دراسة الفقه الإسلامى تمهيدا لمرحلة الاجتهاد والتشريع المعاصر) (عطية ١٣) .

(*) بحث مقدم إلى اللقاء العالمى الثالث فى قضايا الفكر الإسلامى كوالالمبور ـ شوال ١٤٠٤ هـ ـ يونيو ١٩٨٤ م .

ولم تكن العقبات التى تحول بين علمائنا المعاصرين وبين قراءة التراث قاصرة على غرابة اللغة وصعوبة المصطلحات الفقهية ، ولكنها تعدت ذلك إلى عدم ترتيب المعلومات ترتيبا يسهل معه استرجاعها .

وقد تنبه علماؤنا المعاصرون إلى قضيتى التصنيف والفهرسة منذ ربع قرن من الزمان . فها هى اللجنة التى شكلتها كلية الشريعة الإسلامية فى الجامعة السورية فى الخمسينيات من هذا القرن برئاسة المرحوم الدكتور مصطفى السباعى تقرر :

١ – تحديد الموضوعات الفقهية التى يجب أن تطرق فى الموسوعة (موسوعة الفقه الإسلامى) تحت عنوان مفرد . ولا تقتصر تلك الموضوعات على أبواب الفقه المعروفة ، بل تشمل الأبحاث الجزئية فيه بحيث يجد المراجع لموسوعة الفقه المادة التى يطلبها بيِّنَةً واضحةً فى مقال مفرد مستقل .

٢ – فهرسة ما أمكن من أمهات كتب الفقه المعتمدة ، وترتيب تلك الفهارس على الحروف الأبجدية) (عطية :٣٣)

وفى موطن آخر يلقون الضوء على المشكلة بقولهم :

(لاشك أن الشروع فى موسوعة للفقه الإسلامى يجب أن يبدأ من هنا . فما دامت موضوعات الفقه وأحكامه غير مفرغة فى ترتيب معجمى ألفبائى فلا مكان لوضع موسوعة فقهية على حروف المعجم . ومادامت أحكام الفقه الإسلامى غير محصورة فى موضوعات محددة تنتمى إليها بالضبط والتحديد فلا مجال إلى إصدار موسوعة ترد فيها أحكام الفقه ضمن أبواب محددة محصورة دقيقة . ومادامت تلك الأحكام مبعثرة متفرقة فى أبواب مختلفة من أبواب الفقه الإسلامى يخيل لكل صاحب كتاب أن ورودها في الباب الذى أوردها فيه هو أصح مما فعله غيره وألصق بها ، فإن الرجوع إلى تلك الأحكام فى كتب الفقه عمل شاق مرهق لا يسهل ولا يكمل إلا بمعرفة المواطن التى ذكرت فيها المسائل الفقهية بل معرفة الصفحة من الكتاب الذى يشير إلى تلك الأحكام) (لجنة الموسوعة ـ دليل الألفاظ ٨) .

وما قيل عن الفقه ، قيل أيضا عن أصول الفقه .

فإذا كان لابد لغير الأصولى الماهر الذى يريد أن يفهم عبارات الفقهاء فهماً دقيقا من الرجوع إلى كتب الأصول ، فإن ذلك أمر عسير لعدم معرفة مواضع تلك المصطلحات فيها فى كثير من الأحيان ، ولاسيما حين تزدحم على القارىء هذه المصطلحات فيحتاج إلى الكشف عنها كل مرة وقد يضيع فى بيداء مضيعة .
(فهرس مسلم الثبوت ٥)

إن هذا البحث يهدف إلى استعراض أهم الجهود التى بذلت في سبيل تصنيف وفهرسة بعض أمهات كتب الفقه وأصوله ، وإلقاء الضوء عليها . ثم يقدم فكرة التكشيف الموضوعى للتراث ، معززة بنماذج شارحة ، ويبين أهمية بناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية موحدة ويختتم ببلورة الأفكار التى يدعو إليها فى

صورة توصيات يمكن أن تتبناها مراكز البحوث المختلفة ضمن خططها المقبلة .

فهرسة كتب الفقه

لقد بحثت قضية اختيار المراجع الأولى بالفهرسة من قبل اللجان التى قامت على مشروعات موسوعية مختلفة . وانتهت كل منها بتحديد الكتب التى تراها أولى من غيرها بالفهرسة ، باعتبارها أكثر تمثيلا للمذهب الفقهى ، أو أشمل مادة ، أو أفضل عرضا .

فقد اعتمدت لجنة موسوعة الفقه الإسلامى بجامعة دمشق الكتب التالية : ـــ

١ – المجموع للنووى (فى الفقه الشافعى)
٢ – بدائع الكاسانى (فى الفقه الحنفى)
٣ – كشاف القناع للبهوتى والانصاف للمردوى (فى الفقه الحنبلى)
٤ – مواهب الجليل على متن خليل (فى الفقه المالكى)
٥ – البحر الزاخر للإمام المرتضى (فى الفقه الزيدى)
٦ – شرح النيل لمحمد أطفيش (فى الفقه الاباضى)
٧ – جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام (فى الفقه الإمامى)
٨ – المحلى لابن حزم (فى الفقه الظاهرى) وقد تمت فهرسته وطبع فى مجلدين عام ١٣٨٥ هـ ـــ ١٩٦٦ م .

كانت هذه اللجنة مؤلفة من : الدكتور عبد الرحمن الصابونى ، الدكتور أحمد مراد ، الدكتور محمد فوزى فيض الله ، الدكتور محمد أديب صالح ، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى (لجنة الموسوعة ـــ دليل الالفاظ ٥)

أما الموسوعة الفقهية بالكويت فقد اختارت مجموعة مختلفة تماما :

١ – شرح المنهاج وحواشيه (فى الفقه الشافعى) وقد تمت فهرسته وطبع عام ١٤٠٠ هـ ـــ ١٩٨٠ م .
٢ – حاشية ابن عابدين (فى الفقه الحنفى) وقد تمت فهرسته وطبع عام ١٤٠٠ هـ ـــ ١٩٨٠ م .
٣ – المغنى لابن قدامه (فى الفقه الحنبلى) وقد تمت فهرسته وطبع باسم معجم الفقه الحنبلى عام ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٢ م .
٤ – جواهر الاكليل شرح مختصر خليل (فى الفقه المالكى) وقد تمت فهرسته وطبع عام ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م .

واستبعدت المذاهب الفقهية الأخرى (الزيدية والإباضية والإمامية والظاهرية) من مخططها . أى أن بين أيدينا خمسا من أمهات كتب الفقه نشرت لها فهارس منفصلة ، وهى المغنى (حنبلى) وحاشية ابن عابدين (حنفى) وشرح المنهاج (شافعى) وجواهر الإكليل (مالكى) والمحلى (ظاهرى) .

فإذا اعتبرنا هذه الكتب ـــ تجاوزا ـــ عينات ممثلة للتراث الفقهى ، وإذا اعتبرنا الفهارس التى وضعت لها هى محصلة الجهود المتاحة حتى الآن فى مجال فهرسة كتب الفقه ، فإننا نستطيع اعتبار واحد أو اثنين منها أساسا لهذه الدراسة فنقوم بتحليل

منهجه وتقييم معطياته .

البناء المعجمى :

وردت فى مقدمة معجم الفقه الحنبلى خطة البناء المعجمى كالآتى :

تتكون بنية المعجم كله من ثلاثة عناصر :

١ – كلمات عنوانية .

٢ – وعناوين فرعية تأتى تحت الكلمة الأصلية .

٣ – وخلاصات أحكام تجيب على مدلول العنوان الفرعى وتذكر تحته : « الكلمات الفرعية التابعة تذكر فى حرفها باعتبار أنها كلمة عنوانية ، قد يراجع عنها الباحث فى حرفها ، ولكن لا تذكر تحتها خلاصات أحكامها ، بل يحال بتلك الأحكام على الكلمة الأصلية التى تذكر تحتها تلك الأحكام ، مع تعيين العنوان الفرعى الذى جاءت تحته ، فمن يراجع ــ مثلا ــ عن الثمن وأحكامه فى حرف الثاء يجده ، ولكنه لا يرى تحته خلاصة أحكامه ، بل يحال بها على بيع والعنوان الفرعى الذى تأتى تحته فى كلمة بيع أحكام الثمن ، وهكذا » .

« ويلحظ أن العناوين الفرعية المتعددة (تحت كل كلمة عنوانية أصلية) ترتب فيما بينها ترتيبا موضوعيا (لا هجائيا كالترتيب بين الكلمات الأصلية نفسها) وذلك بحسب ما يقتضيه التسلسل المنطقى بين أنواع المسائل والأحكام . فتحت كلمة الإجارة مثلا يأتى تعريفها قبل مقوماتها وشرائطها ، وتأتى أحكامها المترتبة على انعقادها ، قبل الأحكام المترتبة على انفساخها » (معجم الفقه الحنبلى ١/ى)

ولنا على هذا البناء ملاحظة . هى أن شأن المعاجم أن تنتهج الترتيب الهجائى تيسيرا على الباحث ، سواء هذا الترتيب للمداخل الأصلية أو الفرعية ، ولا يوجد مبرر للقول بأن ترتيب العناوين الفرعية جاء بما يقتضيه التسلسل المنطقى للمسائل ، فلو أن المنطق كان هو المعول عليه فى الترتيب لكان الأولى ترتيب العناوين الأصلية نفسها ترتيبا منطقيا ولتحول المعجم إلى مختصر لكتاب المغنى . وإنما الأيسر للباحثين أن ترتب المداخل ــ شأن الترتيب الفنى للكشافات ــ على أساس هجائى . فتظهر كالآتى : ــ

الإجارة : ــ أحكامها
ــ تعريفها
ــ شرائطها
ــ مقوماتها

كما تظهر التجزيئات داخل كل مدخل مرتبة هجائيا أيضا . إذ أن الترتيب المنطقى يفترض إحاطة الباحث بالمضمون وبترتيبه المنطقى داخل الموضوع ، وهو افتراض لايسنده الواقع .

خطة التعجيم

لقد وضع مفهرسو المغنى خطة للتعجيم ، ذكرت فى المقدمة ، هذا مفادها :

(١ – الاقتصار على تلخيص الأحكام

المقررة فى المذهب الحنبلى ، دون آراء المذاهب الأخرى المخالفة التى يعرضها صاحب المغنى ويناقشها ويرد عليها .

٢ – الاقتصار على الأحكام دون الأدلة .. ونميز هنا بين التعليل والدليل . فتعليل الحكم قد يذكر فى الخلاصة المعجمية أحيانا ، لاسيما فى المسائل المتشابهة فى الصورة إذا كان بينها فوارق دقيقة ، يختلف بها الحكم .

٣ – الإشارة إلى الصحيح من الروايات حيث تتعدد ، إذا صحح صاحب المغنى بعضها وإلا فيقتصر على ذكر تعدد الروايات فقط .

٤ – الإبقاء على عبارة المغنى كلما كانت واضحة غير معقدة ، ولا شديدة الإيجاز .

٥ – تجميع الأحكام المتصلة بموضوع واحد . تحت كلمة العنوانية الأصلية إذا كانت فى الأصل متفرقة فى المناسبات .... وكذلك تفريق الأحكام تحت عناوين متعددة إذا كانت فى المغنى مجمعة تحت باب أو مسألة واحدة بالمناسبة والاستطراد .

٦ – ترك الأحكام النادرة الوقوع ذات الصبغة النظرية الافتراضية المحضة مع الإشارة إلى تفصيلاتها الموجودة فى المكان المعزو إليه من الأصل .

٧ – إيضاح المقصود من بعض التعابير ، أو الألفاظ ، وذلك بوضع الإيضاح بين قوسين أو نشير إليه فى الهوامش .

٨ – التعليق كلما اقتضى المقام إيضاحا ، أو دفع إشكال ، أو تنبيها على خطأ مطبعى فى أحدى طبعات الأصل أو كلها .

٩ – إن الكلمات الأصلية وهى التى تتكون منها الاصطلاحات الفقهية .. كالنية والطهارة .. اعتمدت فيها الكلمة فى صيغتها الاصطلاحية دون تجريدها . وعلى هذا ترى كلمة استبراء فى حرف الألف لا فى حرف الباء ...) (معجم الفقه الحنبلى ١ / ط)

ولنا ملاحظة واحدة على هذه الخطة هى أن اقتصارهم على المذهب الحنبلى وعدم تكشيف آراء المذاهب الأخرى المخالفة التى يعرضها صاحب المغنى ويناقشها ويرد عليها ، قلّل من القيمة العلمية للمعجم ، وإن كان مطابقا للتسمية المختارة له بأنه معجم الفقه الحنبلى وليس كشافاً لكتاب المغنى بكل ما فيه من فقه وحوار . ولو تم تكشيف « المغنى » كاملا ، لأدّى ذلك خدمة كبيرة لدارسى الفقه المقارن . وهو مطلب ملح ، ولايغنى عنه فهرسة كتب فقه المذهبية كلها ، كل كتاب على حدة ، إذ أن منهج المقارنة عند القدماء فى أمهات المسائل وفروعها أمر مرغوب إيصاله إلى الباحثين المعاصرين تماما كما هو مرغوب إيصال المعلومات الفرعية نفسها إليهم .

خطة التقسيم

وأما عن تقسيم المادة العلمية إلى أبواب وموضوعات رئيسية ، فقد أورد معجم فقه ابن حزم الظاهرى الأبواب والموضوعات التى اندرجت تحتها الكلمات الفقهية كالآتى : —

١ – أصول الشريعة .

٢ – العقيدة .
٣ – الإسلامية والسمعيات .
٣ – الأديـــان .
٤ – الطهارة .
٥ – الصلاة وما إليها .
٦ – الزكاة .
٧ – الصوم .
٨ – الحج .
٩ – الأهلية والأشخاص .
١٠ – الزواج والأسرة .
١١ – الطلاق .
١٢ – الإرث والوصايا .
١٣ – الاقتصاد .
١٤ – البيوت والإجارات .
١٥ – الشركات .
١٦ – بقية العقود والتصرفات والالتزامات
١٧ – الأراضى والمرافق .
١٨ – الجرائم والعقوبات .
١٩ – القضاء والبينات .
٢٠ – الإيمان والكفارات والنذور .
٢١ – السلم والحرب وما إليهما .
٢٢ – الرق والعتق وما إليهما .
٢٣ – الأمراض والطب .
٢٤ – الموت والجنائز .
٢٥ – الذبائح والأطعمة والأشربة .
٢٦ – اللباس والزينة والهيئات .
٢٧ – الحظر والإباحة (الفنون واللعب واللهو) .
٢٨ – النظام العام .
٢٩ – أحكام لأشخاص وأماكن وأوقات .

(معجم فقه ابن حزم الظاهرى ١١١٢/٢)

لقد خطا هذا التقسيم خطوة نحو التحديث ، حيث جمع المداخل التى يضمها موضوع واحد ، والمتناثرة فى المعجم طبقا لترتيبها الهجائى ، جمعها تحت رأس موضوع رئيسى فى كشاف بنهاية المعجم ليسترشد به الباحثون .

ولو أن المداخل نفسها كانت مجزأة بشكل يتيح الفصل بين محتوياتها المتباينة لأمكن التوسع فى هذا الكشاف ليضم عشرات الموضوعات التى تشملها فروع المعرفة — ولتوضيح ذلك نقول لو أن مدخلا مثل « القبر » مثلا جزّىء إلى خمسة مداخل :

القبر — بناؤه .
القبر — الدفن فيه .
القبر — الذكر عنده .
القبر — زيارته .
القبر — عذابه.

لأمكن أن تتفرق المداخل الخمسة — فى الكشاف الأخير — تبعاً لموضوعاتها . فيأتى (بناؤه والدفن فيه) تحت الموت والجنائز . ويأتى (الذكر عنده) تحت الأدعية والأذكار . ويأتى (زيارته) تحت الآداب ويأتى (عذابه) تحت العقائد . وهكذا كان من الممكن أن يتحول الكشاف إلى خمسة أضعاف حجمه ، فضلا عن إضافة رؤوس موضوعات جديدة لم تسمح بها المداخل الحالية . ولأصبح أغزر مادة وأكثر نفعا للباحثين .

مشكلة الترقيم

« الصعوبة فى تعجيم كتاب المغنى أنه مطبوع طبعات متعددة ، وبحوثه غير مرقمة ، وهى فى ضمن كل كتاب منه مقسمة إلى مسائل ، والمسألة إلى فصول ، فلجأنا إلى ترقيم المسائل والفصول لإدخالها فى العزو إليها مع العزو إلى الأجزاء والصفحات فى طبعتين من طبعاته هما الطبعة الأولى التى معها كتاب الشرح الكبير على المقنع فى ١٢ مجلدا ، والطبعة الثالثة التى طبع فيها المغنى وحده فى تسعة مجلدات فقط وذلك تمهيدا لترقيم مسائل المغنى فى طبعة مستقلة ، فيصبح العزو فى معجمنا إلى أرقام المسائل أكثر تسهيلا للمراجعة ، وأثبت ، مهما اختلفت الصفحات باختلاف الطبعات .

وهكذا فعلنا ، ولكننا صادفنا فى طريق هذا الترقيم مصاعب جمة ، إذ كان كثير من لفظ مسألة ولفظ فصل فى تضاعيف المغنى لا يعبر عن مقسم للبحث ، وإنما يعبر عن معنى لفت النظر إلى بعض النواحى فى أثناء الكلام مما لا يجوز إفراده برقم فى سلسلة أرقام المسائل والفصول . فوجب وضع خطة دقيقة للترقيم طبقت على النسخ التى جرى العمل فيها . وقد اضطررنا الى إعادة ترقيم مسائل الكتاب كله مرات (وقد بلغت ٨٨٨٠ رقما) . وسبب وضعنا خطة للترقيم تتبع نظاما معينا هو أن يتمكن من عنده نسخة ، من أية طبعة كانت ، أن يقوم بترقيمها بيده وفقا لهذه الخطة فيستفيد من العزو فى المعجم إلى أرقام المسائل والفصول المتسلسلة » (معجم الفقه الحنبلى ١/ز)

إن هذه المشكلة نشأت من جراء الإقدام على نشر فهرس دون نشر طبعة خاصة من الكتاب المفهرس نفسه ، وهذا الخطأ الذى وقع فيه معظم المفهرسين — رغم أنهم جهات حكومية قادرة على إعادة طبع كتب الفقه مع فهارسها — أدى إلى الوقوع فى سلسلة من التحايلات بهدف محدود وهو إعانة مقتنى الكتاب — من أى طبعة — على الاستفادة من الفهرس دون اضطرارا لشراء طبعة جديدة من المرجع ، وهو هدف صغير ومؤقت ، كان يجب أن تتجاوزه هذه الهيئات التى نيط بها هذا العمل الحضارى الكبير الذى يستهدف نقل تراث الأمة عدة قرون إلى الأمام .

ماذا يضير الهيئة التى تقوم على فهرسة مرجع من مراجع الفقه أن تعيد طباعته بالأرقام التى تناسب الفهرس وبالطريقة التى يصبح فيها المرجع وفهرسه وحدة واحدة ، تحل بالتدريج محل الطبعات المنتشرة فى الأسواق ، والتى تستهلك بتطبيقها . بدليل استمرار ظهور طبعات جديدة . غير مفهرسة أثناء أو بعد تاريخ صدور هذه الفهارس وقد أشارت إلى ذلك مقدمة معجم الفقه الحنبلى :

« إنه فى أثناء العمل فى هذا المعجم صدرت فى القاهرة الطبعة الخامسة من كتاب المغنى فى عشرة مجلدات عن مكتبة القاهرة .. وقد رقمت فقرات الكتاب فيها بأرقام متسلسلة وتبين أن الترقيم الذى

صنعه الناشر لم يكن مطابقا تماما لترقيمنا فاقتضى التنويه » (معجم الفقه الحنبلى ١/ز)

وإذا كانت الهيئات التى تقوم بالفهرسة والتصنيف ـ أو التى ستقوم بذلك مستقبلا ـ لا تُدخل فى خطتها إعادة نشر أمهات كتب الفقه ، لسبب أو لآخر ، فيمكنها أن تعهد بفهارسها إلى الناشرين ليقوموا عنها بذلك ، وستجد منهم تنافساً كبيرا على الفوز بفهارسها لضمها إلى طبعاتهم الجديدة من أمهات كتب الفقه . فتختفى بالتدرج من المكتبة الفقهية تلك الطبعات القديمة ـ كما اختفت المخطوطات من قبل ـ وتحل محلها طبعات حديثة مرقمة ومذيلة بكشافات موضعية شاملة .

تكشيف المكتبة الفقهية

ولكى تتضح الفكرة التى نرمى إليها من عملية التكشيف الموضوعى لأمهات كتب الفقه ، نورد فيما يلى مثالا توضيحيا يضم صفحة كاملة من كتاب المجموع شرح المهذب للنووى ، وهى أول صفحة فى كتاب الطهارة (٧٩/١) ، ثم نبين كيفية تكشيفها :

كتاب الطهـــــارة

(باب ما يجوز به الطهارة من المياه وما لا يجوز)

(الشرح) أما الكتاب فسبق بيانه والباب هو الطريق إلى الشيء والموصل إليه وباب المسجد والدار وما يدخل منه إليه وباب المياه ما يتوصل به إلى أحكامها : وقد يذكرون فى الباب أشياء لها تعلق بمقصود الباب وإن لم يكن مما ترجم له كإدخاله الختان وتقليم الأظفار وقص الشارب ونحوها فى باب السواك لكونها جميعا من خصال الفطرة فيكون التقدير باب السواك وما يتعلق به ويقاربه، وقوله يجوز الطهارة ، لفظة يجوز لفظة يجوز يستعملونها تارة بمعنى يحل وتارة بمعنى يصح وتارة تصلح للأمرين . وهذا الموضع ما يصلح فيه للأمرين . وأما الطهارة فهى فى اللغة النظافة والنزاهة عن الأدناس ويقال طهر الشيء بفتح الهاء وضمها والفتح أصلح، يطهر بالضم فيها طهارة والاسم الطهر . والطهور بفتح الطاء اسم لما يتطهر به والضم اسم للفعل هذه اللغة المشهورة التى عليها الأكثرون من أهل اللغة . واللغة الثانية بالفتح فيها واقتصر عليها جماعات من كبار أهل اللغة وحكى صاحب مطالع الأنوار الضم فيهما وهو غريب شاذ ضعيف . وقد أوضحت هذا كله مضافا فى تهذيب الأسماء واللغات . وأما الطهارة فى اصطلاح الفقهاء فهى رفع حدث أو

إزالة نجس أو ما فى معناهما وعلى صورتهما . وقولنا فى معناهما أردنا به التيمم والأغسال المسنونة كالجمعة وتجديد الوضوء والغسلة الثانية والثالثة فى الحدث والنجس أو مسح الأذن والمضمضة ونحوها من نوافل الطهارة وطهارة المستحاضة وسلس البول فهذه كلها طهارات ولا ترفع حدثا ولا نجسا وفى المستحاضة والسلس والتيمم وجه ضعيف أنها ترفع . وأما المياه فجمع ماء وهو جمع كثرة وجمعه فى القلة أمواه وجمع القلة عشرة فما دونها والكثرة فوقها وأصل ماء موه وهو أصل مرفوض والهمزة فى ماء بدل من الهاء إبدال لازم عند بعض النحوين »
(النووى ـ المجموع ١/٧٩)

إن رؤوس الموضوعات التى يمكن استخلاصها من هذه الصفحة ستة عشر رأسا هى : الآذان ,الأبواب ـــ الأدناس ـــ الاستحاضة ـــ الأغسال ـــ التيمم ـــ الجواز ـــ الحدث ـــ الحل ـــ سلس البول ـــ الصحة ـــ الطهارة ـــ المضمضة ـــ المياه ـــ التجاسات ـــ النظافة ـــ فإذا أضفنا إلى كل منها رأسا فرعيا ، مجزئا لها أو شارحا علاقتها بالسياق الذى وردت فيه ، نخرج بالصورة التالية : ـــ

الآذان ـــ مسحها .
الأبواب ـــ تعريفها .
الأدناس ـــ النزاهة عنها .
الاستحاضة ـــ الطهارة منها .
الأغسال المسنونة ـــ دخولها فى معنى الطهارة .
التيمم ـــ دخوله فى معنى الطهارة .
الجواز (أصول الفقه) ـــ تعريفه .
الحدث ـــ رفعه .
الحل (أصول فقه) ـ استعماله بمعنى الجواز .
سلس البول ـــ التطهر منه .
الصحة (أصول فقه) ـــ استعمالها بمعنى الجواز .
الطهارة ـــ تعريفها فقها .
تعريفها لغة .
كتاب الطهارة .
نوافلها .
المضمضة ـــ دخولها فى معنى الطهارة .
المياه ـــ تعريفها .
ما يجوز به الطهارة منها وما لا يجوز .
النجاسات ـــ إزالتها .
النظافة ـــ ترادفها للطهارة لغة .

فإذا أضفنا بعد ذلك احالات (انظر) التى تحيل من اللفظ غير المستعمل إلى اللفظ المستعمل . واحالات (انظر أيضاً) التى تحيل إلى الموضوعات ذات العلاقة . ثم وضعنا أمام الرأس رقم الصفحة التى يوجد بها ، فإننا نخرج بالصورة الأخيرة لكشاف موضوعى للصفحة المشار إليها كالآتى : ـــ

الآذان ـــ مسحها .
الأبواب ـــ (انظر أيضاً : الفروع . الفصول . الكتب)
الأبواب ـــ تعريفها .
الأدناس (انظر أيضاً النجاسات) .
الأدناس ـــ النزاهة عنها ١/٧٩ .

الأذن ـــ (انظر : الآذان) .
الاستحاضة (انظر أيضاً : الحيض) .
الاستحاضة ـــ الطهارة منها . ٧٩/١ .
الأغسال المسنونة ـــ دخولها فى معنى الطهارة . ٧٩/١ .
الأمواه (انظر : المياه)
الباب ـــ (انظر : الأبواب)
التيمم ـــ دخوله فى معنى الطهارة. ٧٩/١
الجواز (أصول فقه) ـــ تعريفه . ٧٩/١
الحدث ـــ رفعه . ٧٩/١
الحل (أصول فقه) ـــ استعماله بمعنى الجواز . ٧٩/١
الدنس (انظر : الأدناس) .
سلس البول ـــ التطهر منه . ٧٩/١
الصحة (أصول فقه) ـــ استعمالها بمعنى الجواز . ٧٩/١
الطهارة (انظر أيضاً : الأحداث . الاستنجاء الأوانى . التيمم . الحيض . الغسل . المياه . الوضوء) .

الطهارة ـــ تعريفها فقها . ٧٩/١
الطهارة ـــ تعريفها لغة . ٧٩/١
الطهارة ـــ كتاب الطهارة ٧٩/١ ـــ ٣٤٠/٢ .
الطهارة ـــ نوافلها . ٧٩/١
الماء (انظر : المياه)
المضمضة ـــ دخولها فى معنى الطهارة . ٧٩/١
المياه ـــ تعريفها . ٧٩/١
المياه ـــ ما يجوز به الطهارة منها وما لا يجوز . ٧٩/١ ـــ ١٠١
النجاسات ـــ إزالتها . ٧٩/١
النظافة ـــ ترادفها للطهارة لغة . ٧٩/١

وإذا كان تكشيف صفحة واحدة من الكتاب يمكن أن يقدم لنا هذا الشريط من المعلومات المبوبة والمرتبة ـــ والتى يمكن توليد كشافات أخرى منها باستخراج أصول الفقه على حده ، واستخراج التعريفات على حده .. الخ ـــ فإننا يمكن أن نتصور حجم الكشاف النهائى لهذا الكتاب الذى يضم حوالى عشرة آلاف صفحة .

التصنيف الحديث للمعرفة

إن كافة الجهود التى تبذل حاليا ـــ أو مستقبلا ـــ لفهرسة المكتبة الفقهية تظل ثمارها وقفا على طائفة خاصة من العلماء والباحثين ، طالما أنها معزولة عن التصنيف الحديث للمعرفة .

إن علماء القانون الجنائى أو المدنى ، وعلماء الاقتصاد والتنمية والمالية العامة وعلماء الاجتماع والفلسفة ، وغيرهم ، يشق عليهم أن يتناولوا فهارس الكتب الفقهية ـــ ناهيك عن الكتب نفسها ـــ ليبحثوا فيها عن ضالتهم ، طالما أن المصطلحات المذكورة بها ، وطريقة تصنيفها لا تتفق مع ما عهدوه فى حياتهم العلمية .

ولنضرب مثالا بالمصطلحات العشر الأولى فى الموسوعة الفقهية التى أصدرتها وزارة الأوقاف الكويتية وهى : أئمة ـــ آبار ـــ آجن ـــ آدن ـــ آدمى ـــ

آفاق ــ آفة ــ ال ــ آلة .

ولنقم بمحاولة لتحليل المادة العلمية التى تنضوى تحتها ، بهدف تصنيفها تصنيفا حديثا . سوف تجدها موزعة كالآتى :

أئمة : أصول فقه قانون دستورى مصطلح ٧٦/١
آبار : قانون مدنى فقه عبادات ــ طهارة ٧٨/١
آجر : فقه عبادات ــ طهارة ٩٣/١
آجن : فقه عبادات ــ طهارة ٩٣/١
آدر : قانون مدنى أحوال شخصية ــ زواج ٩٤/١
آدمى : فلسفة ٩٥/١
آفاق : فقه عبادات ــ حج ٩٥/١
آفاق : قانون مدنى مالية عامة ــ زكاة . فقه عبادات ٩٦/١
آل : أحوال شخصية ــ مواريث . مالية عامة فقه عبادات ٩٧/١
آلة : آداب سلوك . اقتصاد صناعى . فقه عبادات قانون جنائى ١٠٧/١

أى أن المصطلحات العشر الأولى ــ وحدها ــ تتناول أربعة فروع رئيسية للمعرفة :

١ - فلسفة . أخلاق
٢ - أصول فقه : فقه مصطلح حديث
٣ - قانون مدنى . قانون دستورى . أحوال شخصية
٤ - مالية عامة . اقتصاد صناعى .

ولو استطاع القائمون على أمر هذه الموسوعة ، أن يضيفوا إلى عملهم هذا الجهد التكميلى ــ والجوهرى فى نفس الوقت ــ فيميزون فروع المعرفة التى يتناولها الحكم الشرعى تحت كل مصطلح ، ثم يجمعون عناوينها فى نهاية كل جزء يصدر من الموسوعة ، فى صورة كشاف موضوعى حديث ، لو فعلوا ذلك لأعادوا بناء الجسور ــ التى تهدمت عبر عصور الانحطاط ــ بين الفقهاء فى جانب والعلماء المعاصرين فى جانب آخر .

فهرسة كتب الأصول

ظهرت الدعوة إلى فهرسة كتب أصول الفقه منذ سبع سنوات تقريبا حيث ظهر أول إعلان عن المشروع يقول :

فهرس أمهات كتب أصول الفقه : يلزمنا بعض الباحثين للمعاونة على إعداد فهرس أمهات كتب أصول الفقه مقابل مكافأة . يشترط فى المتقدمين التمكن من الدراسات الشرعية ويفضل من له سابق خبرة فى أعمال الفهرسة . والمطلوب الإفادة بالمؤهلات والخبرة والعنوان مع بيان إن كان يفضل فهرسة كتاب بعينه أو مذهب بعينه والمدة التى يحددها لإنجاز العمل . وسيرسل إلى المتقدمين بيان بطريقة العمل الموحدة ونموذج للاسترشاد به مع تحديد الكتاب المطلوب والمدة المحددة لإنجاز العمل . يرجى الكتابة إلى رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر (المسلم المعاصر س ٣ : ع ٩ (١٣٩٧/١٩٧٧) ص ٥٢) .

وقد شكلت لجنة أهلية لهذا الغرض ، وبينت فى تقرير لاحق لها أن :
(الكتب التى فهرست حتى عام ١٩٨١ هى : —
١ – اللمع للشيرازى .
٢ – منتهى الوصول لابن الحاجب .
٣ – حاشية الدمياطى على الورقات .
٤ – غاية الوصول فى شرح لب الأصول .
٥ – التحرير لابن الهمام .
٦ – إرشاد الفحول للشوكانى .
٧ – الرسالة للشافعى .
٨ – الأحكام للآمدى .
٩ – الموافقات للشاطبى .
١٠ – فتح الغفار بشرح المنار .
١١ – الأحكام لابن حزم .
١٢ – المنخول للغزالى .

وجاء فى نفس التقرير أن اللجنة اختارت أربعة كتب للتركيز عليها وهى :
١ – الأحكام للآمدى .
٢ – الموفقات للشاطبى .
٣ – إرشاد الفحول للشوكانى .
٤ – الأحكام لابن حزم .

وقد روعى فى هذا الاختيار أهمية هذه الكتب ودرجة الاعتماد عليها وتمثيلها للمدارس التقليدية فى أصول الفقه وللاتجاهات المبتكرة فيه مع شمولها لأصول أهم المذاهب فى الفقه الإسلامى لدى أهل السنة وغيرهم . (تقرير مؤرخ ١٩٨١/٦/٦ بتوقيع د. محمد كمال إمام).

وكان هدف هذه اللجنة التى ضمت المرحوم الدكتور مصطفى كمال وصفى ، والمهندس/ حامد إبراهيم ، والدكتور جمال الدين عطية ، والدكتور عبد الستار أبو غده ، والدكتور/ محمد سليمان الأشقر هو : —

تيسير البحث العلمى فى الإسلاميات عن طريق توفير أدوات مرجعية تختصر الزمن أمام الباحث ليلقى نظرة شاملة على مساحات كاملة فى موضوعات بحثه أو مجالات تخصصه وذلك من زاويتين : —

١ – توفير المادة الأصولية التى يحتاجها كل هذا العلم فى معجم واحد مما يغنيه عن بذل الجهد والوقت بين مراجع متعددة قد تتناثر فى مكتبات متباعدة وقد لا يجد طلبته من الكتب التى يحتاجها .

٢ – إرشاد إلى المراجع التى يجد فيها مادة بحثه ، وسوف يدخل إلى موضوعة مباشرة لأن المعجم يضع يده على الكتاب والجزء ورقم الصفحة محل دراسته وفى هذا أيضا توفير للوقت والجهد وكلاهما أهم ما يحرص عليه العالم والباحث .

(المرجع السابق)

كما نوقشت إنجازات هذا المشروع ضمن جدول أعمال الندوة العالمية للأنشطة العلمية الإسلامية التى عقدت فى لوكسمبورج عام ١٩٨٢ م .

ومازالت هذه التجربة قيد التنفيذ ، لم تظهر ثمرتها بعد حتى يمكن تقييمها .

وفى عام ١٩٨٠ أصدرت الموسوعة

الفقهية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت فهرسين :

١ - فهرس جمع الجوامع فى أصول الفقه للتاج السبكى وشرحه للجلال المحلى ٤٤ ص .

٢ - فهرس مسلم الثبوت فى أصول الفقه لابن عبد الشكور وشرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصارى ، ٧٧ ص .

والخطة التى اتبعها المفهرسون تتضح من مقدمة فهرس مسلم الثبوت التى جاء فيها :

(وقد بدىء فى استخراج المصطلحات الأصولية من مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت بقراءتهما والوقوف عند المصطلحات والمطالب الاصولية التى وردت فيهما مهما كانت دقيقة وتقييدها، وتجميع مواطنها المتفرقة فيهما، وترتيبها على الحروف المنطوق بها فعلا، لا الحروف الأصلية فى الكلمة، تيسيرا على المراجعين، وقد وضع بإزاء كل مصطلح عناوين تدل على النواحى المبحوث عنها من زاويتها ومع الاقتصار على الموطن الأساسى فيما له مسائل كثيرة، كالأمر مثلا ببيان الجزء والصفحة) (فهرس مسلم الثبوت ٦)

وفيما يلى نموذج من فهرس مسلم الثبوت يبين كيف طبقت الخطة السابقة :ــ

القول بالموجب .
تعريفه وأجوبته (٣٥٦/٢)

قول الصحابى :
فى مخالفة القياس (٢٩٠/٢)

قيــاس :
تعريف القياس ومباحثه (٢٤٦/٢-٣٦٢)
معنى كشفه للحكم الشرعى (٥٦/١)
كونه دليلا ظنيا (٢٠/١) (فهرس مسلم الثبوت ٦) .

وكنا نستحسن توحيد العناوين الفرعية فى كافة المداخل ، فلا يقال مرة تعريفه ، ومرة أخرى تعريف القياس . وكذلك اتباع الترتيب الهجائى للعناوين الفرعية ،

فلا يأتى : معنى كشفه للحكم الشرعى ، قبل : كونه دليلا ظنيا . وذلك فضلا عن أن صياغة المداخل كانت تستحق أن يعهد بها إلى المكشفين الفنيين لتقنينها وإضافة الإحالات اللازمة إليها .

وقد ظهرت محاولات فردية فى صورة فهارس ذيِّلت بها بعض كتب الأصول التى تم تحقيقها ونشرها . ومن ذلك كتاب « المحصول فى علم الأصول للفخر الرازى » الذى حققه الدكتور طه جابر فياض العلوانى ونشره فى ٦ مجلدات ، شغلت الفهارس وحدها ثلاثمائة صفحة تقريبا . وقد ضمت هذه الفهارس إلى جانب الفهرس التفصيلى للموضوعات :ــ

فهرس مراجع ترجمة المصنف ـ المراجع الأخرى التى استفدنا منها ـ تصويب واستدراكات فهرس الآيات القرآنية ـ فهرس الأحاديث النبوية ـ فهرس الآثار ـ فهرس الشواهد الشعرية ـ فهرس الكتب

التى وردت أسماؤها فى النص ـ المدن والقرى التى وردت أسماؤها ـ فهرس الطوائف والفرق ـ فهرس الأعلام المترجم لها .

إن أهم فهرس توقعناه لم نعثر عليه بين هذه الفهارس ، ذلك هو الكشاف الموضوعى ، ناهيك عن الكشاف التحليلى .

إن ما يشغل الباحث وهو يمسك بين يديه كتاب المحصول للرازى ليس أسماء المدن والقرى أو الطوائف والفرق فى الدرجة الأولى . إن المصطلحات والقواعد

الأصولية هى جوهر الكتاب الذى يستحق العناية بتكشيفه .

لقد بذل المحقق جهدا كبيرا فى عمله ـ نسأل الله أن يجعله فى ميزانه ـ ولكنه اقتنع بفهرس المحتويات الذى سرد فيه المادة العلمية كما جاءت بترتيبها فى الكتاب مما يضطر الباحث لقراءتها كلها حتى يصل إلى مبتغاه .

وسوف نضرب مثلا بالفصل الأول لنرى الفرق بين فهرس المحتويات الذى ضمه الكتاب وبين ما ندعو إليه من كشاف موضوعى هجائى على مستوى الكتاب كله :ـ

ورد فى الجزء الثانى القسم الثالث ص ٤٠٧ : محتويات الفصل الأول :ـ

فى تفسير أصول الفقه ، وشرح حقيقته : (١/٩١ ـ ٩٥) الإشارة إلى ما يتوقف عليه فهم معناه الإضافى ، وبيان أن « المركب » لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته (١/٩١) .

بيان أن معنى كلمة « الأصل » « المحتاج إليه » (١/٩١)

بيان أن معنى كلمة « الفقه » فى أصل اللغة : « فهم غرض المتكلم من كلامه » (١/٩٢)

بيان أنه لا يصح الاعتراض على هذا التعريف : « بأن الفقه ظنى ، فكيف يجعل علما يقينيا » (١/٩٢)

شرح تعريف « الفقه » فى الاصطلاح الشرعى : (١/٩٢ ـ ٩٣)

التصريح : بأن إضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه (١/٩٤)

البيان أن « أصول الفقه » بالمعنى اللقبى ـ : مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال (١/٩٤)

ورغم أنه يبدو لأول وهلة أن هذه المحتويات التفصيلية لم تترك شيئا هاما إلا وأوردته ، غير أن تكشيف المادة العلمية نفسها يمدنا بقائمة ثرية تحتوى على ٢١ مصطلحا كالآتى :ـ

نموذج كشاف موضوعى للفصل الأول من المحصول للرازى

الاجتهاد ـ اشتمال أصول الفقه ١ /٩٥
قصر التقليد على مسائله ٩٣/١
وجوبه على العالم ٩٥/١
الإجماع – العلم بحجيته لايدخل فى الفقـــه » ٩٢/١
الأحكام الشرعية – الاستدلال على

فإذا ما امتزجت مداخل الفصول كلها فى كشاف هجائى واحد ، لحصلنا على عمل متكامل يغنى عن بعض الفهارس الحالية للكتاب ، فضلا عن أنه قابل للتوحد مع فهارس الكتب الأصولية الأخرى ، كما أنه بهذه الصورة يعتبر معدا للترميز ولتغذية الحافظات الآلية طبقا للبرامج المطلوبة .

وإذا كنا لا نفترض إلمام محققى كتب الأصول بقواعد التكشيف وبالتالى لا نطالبهم بإعداد الكشافات بأنفسهم ، إلا أننا نوصيهم بأن يضموا إلى مساعديهم العلميين أحد المكتبيين المدربين على التكشيف ليقوم بهذا العمل تحت إشرافهم .

نحو قائمة رؤوس موضوعات فقهية

وإذا ما أردنا أن ننتقل خطوة أخرى إلى الأمام ، بُغية توحيد المصطلحات فسوف نجد أنفسنا مطالبين بقاعدة مقننة يسير عليها الكشافون فى كتب الفقه وكتب الأصول والكتب التى يختلط فيها الفقه وأصوله . وهذه الأداة الفنية يسميها المكتبيون قائمة رؤوس الموضوعات .

وبناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية ليس بدعة مستحدثة ، فقد فطن إليها رجال

موسوعة الفقه الإسلامى بكلية الشريعة بجامعة دمشق منذ خمسة عشر عاما . عندما وجدوا الحاجة ماسة إلى دليل للمصطلحات يهتدى به الباحثون فأخرجوا عملا شبيها بقائمة رؤوس الموضوعات أسموه : « دليل الألفاظ والمصطلحات الفقهية » صدر منه الجزء الأول عام ١٣٩١ - ١٩٧١ ونفدت الكمية المطبوعة منه ، ولم يصدر الجزء الثانى بعد ذلك .

وقد بلغ مجموع المصطلحات فى هذا الدليل ١١٧٩ مصطلحا ، أولها (آبق) وآخرها (يهودى) .

وفيما يلى نموذج مأخوذ من الدليل المذكور ، نورده كما هو ، لكى نتعرف على كيفية الاستفادة منه :

نموذج من دليل الألفاظ (ص ٢٦)

الكلمة الأصلية

إجـــارة

البحث الفرعى والمصادر

١ - إجارة الأشياء (على المنافع) تعريفها ، جوازها ، شرطها ، أحكامها ، إجارة بالأشخاص : الأجير المشترك ، أجير الواحد

: الهداية ١٦٩/٣و١٧٢
بداية المجتهد ١٨٣/٢و١٨٩
الوجيز ٢٢٩/١ - ٢٤٠
المقنع ١٩٥/٢ و ٢٠٠
المحلى ١٨٢/٨ و ١٨٨ و ٢٠٣

الكلمات الأخرى ذات العلاقة

أجرة ، منفعة ، معقود عليه ، تسليم حبس وفاء ، انتقال شرط ، فاسد ، فسخ ، وفاء ، عيب ، انقسام ، آفة سماوية ، صفقة ، تفرق الصفقة إجارة الأشخاص تخلية ، قبض ، شيوع خلاف ، عذر ، يد ، ضمان ، أمانة ، بطلان ضرر ، شرط ، كراء .

الإجـــارة

انظر أيضاً : الآفة السماوية . إجارة الأشخاص . إجارة الأشياء . الأجرة . الأمانة الانتقال . الانقسام . البطلان . التخلية . التسليم . تفرق الصفقة . الحبس . الخلاف . الشرط . الشيوع . الصفقة . الضرر . الضمان . العذر . العيب . الفساد . الفسخ . القبض . الكراء . المعقود عليه . المنفعة . الوفاء . اليد .

إجارة الأشخاص —

الأجير المشترك ـ أجير الواحد

إجارة الأشياء

أحكامها- تعريفها - شرطها

ثم تضاف بعد ذلك للقائمة إحالات (انظر) التى تغطى احتمالات بحث الباحثين فى موضوع الإجارة ، وخاصة

المصطلحات القانونية والاقتصادية المتعلقة بالإجارة . إن قائمة رؤوس الموضوعات الفقهية تخدم الذين سيقومون بتكشيف كتب الفقه ، حيث يستهدون بها ، فلا تخرج مصطلحاتهم عنها إلا فى النادر الشاذ ، وبذلك نكون قد وحّدنا القنوات التى يصب فيها تراثنا الفقهى كله ، ومهدنا الطريق أمام وضع الكشاف الفقهى العام لأمهات كتب الفقه وأصول الفقه المختارة ، وفتحنا أمامنا إمكانية الانتقال إلى النظام الآلى فى حفظ المعلومات * الفقهية واسترجاعها . إن هذا الدليل يصلح لبناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية إذا أجريت عليه التحسينات التالية : —

١ – تراجع صياغة المصطلحات فنيا بحيث تخضع لقواعد صياغة رؤوس الموضوعات العربية

٢ – تستعرض أمهات كتب الفقه التى لم تأخذها فى الحسبان اللجنة التى أعدت هذا الدليل بحيث تضاف أى مصطلحات جديدة لم تتضمنها المراجع التى اعتمدت عليها اللجنة .

٣ – تجزأ رؤوس الموضوعات تجزيئا منطقيا يستوعب معظم مباحث الموضوع ، حتى تأتى القائمة مستوعبة معظم احتمالات الاستخدام ، وتكون عاملا مساعدا للتنميط بين كشافات كتب الفقه ، وبالتالى تكون هى الخطوة الأولى نحو الترميز والتعامل مع الأنظمة الآلية ، حفظا وتصنيفا ، واسترجاعا .

٤ – تضاف إحالات . « انظر » للقائمة بحيث تتضمن الرؤوس الأكثر استعمالا لدى الباحثين من رجال الاجتماع والقانون والاقتصاد والتربية والسياسة وكافة العلوم الاجتماعية وغيرها مما لم يرد بنصه فى القائمة ويحال منها إلى الرؤوس التى تضمها القائمة والتى كان يستعملها الفقهاء فى كتبهم . مثال ذلك : الفائدة انظر : الربا .

٥ – يعاد النظر فى إحالات « انظر أيضاً » الواردة فى هذا الدليل تحت عنوان « الكلمات الأخرى ذات العلاقة بحيث ترتب هجائيا ، وتوضع فى مكانها المعتاد تحت رؤوس الموضوعات الأصلية . ويتبع فى اختيارها القواعد الفنية لإحالات (انظر أيضاً)

إن مراكز الأبحاث الإسلامية مدعوة لأن تبدأ بالخطوة الأولى فى هذا الطريق الطويل .. وهى وحدها القادرة على رعاية مثل هذا العمل المنهجى المتخصص ، وعندما تتوفر هذه الأدوات الفنية بين يدى الباحثين ، يسهل عليهم استدعاء التراث الفقهى وصبه فى قناة عصرية مدروسة ، خاضعة لمعايير عملية وفنية واضحة .

وكخطوة عملية مبدئية يمكن إعادة نشر دليل الألفاظ والمصطلحات الفقهية فى طبعة منقحة مع مراعاة تحديثه شكلا وموضوعا .

فأما شكلا ، فبإخراجه على نمط الكشافات الحديثة المستكملة للأصول الفنية ، المستوعبة لإحالات (انظر) و (انظر أيضاً) كما أسلفنا .

وأما موضوعا ، فبالنظر فى الكتب الخمسة التى استخرجت منها الألفاظ ،

لمعرفة ما إذا كانت هناك طبعات جديدة لأى منها أكثر دقة وضبطا وتحقيقا فيمكن استبدال أرقام صفحاتها بأرقام صفحات الطبعة القديمة المثبتة فى الدليل ، أخذا بالأفضل والأنفع وتمشيا مع كل خطوة جديدة على الطريق . وذلك تمهيدا لبناء قائمة رؤوس الموضوعات الفقهية المأمولة .

توصيـــــات

١ – طرح مشروع لبناء قائمة رؤوس موضوعات فقهية موحدة تستهدى بها الهيئات ومراكز الأبحاث والأفراد الذين يقومون بفهرسة وتكشيف كتب التراث الفقهى ، ويمكن أن تتبنى إحدى الهيئات القيام بتنفيذ المشروع بنفسها ، أو طرحه فى مسابقة عالمية وفقا لشروط ومعايير فقهية وفنية محددة .

٢ – طرح مشروع لإعادة نشر أمهات كتب الفقه والأصول التى تمت فهرستها فى طبعات جديدة ، مرقمة الفقرات ، تضم الكتاب وكشافه معا ، ويمكن أن تتبنى إحدى الهيئات القيام بالنشر بنفسها ، أو طرح المشروع على دور النشر القادرة على تنفيذه والتى تمتلك منافذ عالمية للتوزيع .

٣ – اعتماد الترتيب الهجائى فى الفهارس والكشافات الموضوعية لكتب الفقه والأصول وذلك للمصطلحات الرئيسية (المداخل) والفرعية ، تيسيرا على الباحثين والقراء عامة ...

٤ – حث القائمين على عمل موسوعة فقهية ، من هيئات وأفراد ، على تمييز فروع المعرفة بمصطلحاتها الحديثة ـــ التى يتناولها الحكم الشرعى تحت كل مصطلح فقهى ثم تجميعها فى صورة كشاف موضوعى حديث فى نهاية الموسوعة ، وذلك بهدف ربط مصطلحات الفقه بالمصطلحات العلمية المعاصرة ربطا عضويا تفصيليا مباشرا .

٥ – حث القائمين على عمل المعاجم والكشافات لأمهات كتب الفقه المقارن على استيعاب محتويات الكتاب بكاملها وعدم الاقتصار على الآراء المذهبية الواردة به دون غيرها من الآراء .

٦ – دعوة الهيئات القائمة بعمل موسوعات فقهية أو فهارس وكشافات فقهية وأصولية إلى الاستعانة بالمكتبيين الفنيين فى عمليات التكشيف للعمل جنبا إلى جنب مع الفقهاء والباحثين ، بغية تحديث العمل وتوحيد منهاجه ، وتمهيدا لتكوين جيل من المكتبيين المتخصصين فى تكشيف التراث الفقهى .

٧ – حث الجامعات الإسلامية التى بها أقسام لعلوم المكتبات على إنشاء فروع فى هذه الأقسام لخدمة التراث الفقهى وعلى توجيه طلبة الدراسات العليا لاختيار موضوعات لأطروحاتهم تخدم حركة بعث التراث الفقهى ـــ ليس تحقيقا لنصوص فحسب ـــ ولكن فهرسة وتصنيفا وتكشيفا موضوعيا لكنوزه العلمية الدفينة .

٨ – تمويل منح دراسية لابتعاث أعداد من

الناهين من خريجى الكليات الشرعية للالتحاق بدراسات عليا فى علوم المكتبات والفهرسة الآلية بالجامعات المتطورة ، ليتولوا ـــ مستقبلا ـــ قيادة العمل الفقهى المعجمى على المستوى الحضارى اللائق بتراثنا العظيم .

المراجـــــع

١ - أبو النور ـــ عبد الوهاب . **التصنيف الببليوجرافى لعلوم الدين الإسلامى ، دراسة فى منهج إعداد نظام التصنيف للدين الإسلامى** ، القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٣ ، ٦١٤ ص .

٢ - أبو سليمان ، عبد الوهاب إبراهيم **كتابة البحث العلمى ومصادر الدراسات الإسلامية** ، علوم الشريعة ـــ اللغة العربية وآدابها ـــ التاريخ الإسلامى . جدّه : دار الشروق ، ط ٢ ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، ٦٨٠ ص ٢٤ سم .

٣ - الأشقر ، محمد سليمان . **الفهرس الهجائى لكتاب المغنى لابن قدامة فى فقه الإمام أحمد بن حنبل** . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٣٩٠ هـ = ١٩٧١ م ١٤٢ ص ، ٢٤ سم .

٤ - الخازندار ، إبراهيم أحمد . **قائمة رؤوس الموضوعات العربية** . ط ٣ . الكويت : دار البحوث العلميـة ، ١٩٨٣ ، ٥٧٨ ص . (ساهمت جامعة الكويت في طبعه)

٥ - الخضر ، أحمد مهدى . **فهرس ابن عابدين** . حلب : المؤلف ، ١٩٦٣ ، ٣١١ ص .

٦ - خليفة ، شعبان عبد العزيز ومحمد فتحى عبد الهادى . **قائمة رؤوس موضوعات علوم الدين الاسلامى** . الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إدارة التوثيـق والإعـلام ، ١٩٧٤ م ، ٩٥ ص . (وثيقة رقم ٤/١/٧/٥ تنفيذا لتوصيات مؤتمر الإعداد الببليوجرافى الأول الرياض : ١٩٧٣ م)

٧ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٤٩ - ١٢٠٩ م) **المحصول فى علم أصول الفقه** ٦ جـ ، دراسة وتحقيق د.طه جابر فياض العلوانى . الرياض : لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩ - ١٤٠١ هـ = ١٩٧٩ - ١٩٨١ م .

٨ - السويدان ، ناصر محمد . **رؤوس الموضوعات العربية** . الرياض عمادة شؤون المكتبات جامعة الريـاض ، ١٩٧٨ م ٦٦٨ ص .

٩ - الشافعى ، حسن . **نحو تقسيم للعلوم الإسلامية الشرعيـة مجلة البنوك الإسلاميـــة** ، القاهرة . ع ١٥

(٤ / ١٤٠١ ١/١٩٨١ م) ص ١٤ - ١٩

١٠ عبد الهادى ، محمد فتحى

التكشيف لأغراض استرجاع المعلومات . جدة : مكتبة العلم ١٩٨٢ م ، ٢١٦ ص ، ٢٤ سم .

١١ - عبد الهادى ، محمد فتحى . **رؤوس الموضوعات العربية دراسة فى الأسس والتطبيقات** ، القاهرة : جمعية المكتبات المدرسية ، ١٩٧٧ ، ١٩٢ ص .

١٢ - عطية ، جمال الدين . **تراث الفقه الإسلامى ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامى والعالمى** . الكويت : المؤلف ١٣٨٦ = ١٩٦٧ م ١٠٤ ص .

١٣ - **فهرس حاشية ابن عابدين فى الفقه الحنفى** ، فهرس تحليلى ألفبائى لكتاب رد المختار لابن عابدين على الدر المختار للحصكفى شرح تنوير الأبصار للتمرتاشى. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الاسلامية ، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م ، ٤٨٠ ص (أعمال موسوعية مساعدة [الفهارس والمعاجم الفقهية] ـــ ٤)

١٤ - **فهرس شرح المنهاج بحاشيتى القليوبى وعميرة البرلسي فى الفقه الشافعى** ، فهرس تحليلى ألفبائى لكتاب شرح المنهاج للجلال المحلى وحاشيته . الكويت : وزارة الأوقاف والشئون لإسلامية ، ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م ، ٤٠٠ ص (أعمال موسوعية مساعدة . الفهارس والمعاجم الفقهية - ٣)

١ - **فهرس مسلم الثبوت فى أصول الفقه** ، **فهرس تحليلى** ألفبائى لكتاب مسلم الثبوت لابن عبد الشكور وشرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصارى . الكويت : وزارة الاوقاف والشئون الإسلامية ١٤٠٠هـ= ١٩٨٠ م ٧٧ ص . (أعمال موسوعية مساعدة الفهارس والمعاجم الفقهية- ٢)

١٦ محمد رواس . **موسوعة فقه إبراهيم النخعى** ، ٢ ج مكة المكرمة : مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م . (من التراث الإسلامى - الكتاب الثانى)

١٧ قلعجى ، محمد رواس . **موسوعة فقه عمر بن الخطاب** . الكويت : مكتبة الفلاح، ١٤٠١ هـ : ١٩٨١ م ، ٦٩١ ص ، (فى سبيل موسوعة فقهية جامعة)

١٨ - لجنة موسوعة الفقه الإسلامى كلية الشريعة جامعة دمشق . ، **دليل الألفاظ والمصطلحات الفقهية** ـــ جـ ١ دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م ، ٦٥٤ ص .

١٩ - لجنة موسوعة الفقه الإسلامى كلية الشريعة جامعة دمشق . ، **معجم فقه ابن حزم الظاهرى** ، ٢ جـ . دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٥ هـ : ١٩٦٦ م ١١٤٨ ص

٢٠ - **موسوعة الفقه الإسلامى** ، ١١ ج . القاهـــرة المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية ، ١٩٧٤ م .
٢١ – النووى ، أبو زكريا محيى الدين بن شرف . **المجموع شرح المهذب** ، ٢٠ مج ، بيروت : دار الفكر . بدون تاريخ (ويليه فتح العزيز شرح الوجيز وهو الشرح الكبير للرافعى ويليه التلخيص الحبير فى تخريج الرافعى الكبير لابن حجر العسقلانى)





الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامى

تأليف د . عبد الوهاب كحيل

د . حسن رجب *

تصنيف الكتاب :

الكتاب يعالج الجوانب النظرية للإعلام والتطبيق الإسلامى لها .

أولا : المنهج :

يعانى الكتاب من عيوب منهجية جسيمة :

١ ـ أول هذه العيوب عدم اتباع المؤلف لمنهج العلم الذى يتعرض له البحث ، وهو علم الإعلام (الاتصال) . فهذا العلم ككل العلوم السلوكية يتناول الحسيات فقط ، وهو ما يمكن إخضاعه للملاحظة والتجربة .. أما الغيبيات والميتافيزيقيات ، فليس هذا مجالها . ولكن الكتاب يخلط بين هذا وذلك بصورة تفسد العلم والدين معا . فهو يدخل الوحى الإلهى نطاق بحثه . فمثلا حين يشرح معنى « الآنية » (ومفهومه الاصطلاحى لها خطأ كما سنبين فى موضع آخر) فإنه يستشهد بحكاية عبد الله بن أم مكتوم ، الذى جاء إلى الرسول عليه الصلاة والسلام والوحى ينزل عليه بشأن القاعدين (ص ١٣٧) ، للدلالة على الآنية لدى مستقبل الخبر (!) ومن جهة المرسل (!) وإدخال ذات الحق تبارك وتعالى فى مثل هذا السياق خلط عظيم لا يجوز علما ولا دينا . ! من ذلك أيضا إخبار العظم لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بأنه مسموم (ص ١٣٨) وغير ذلك كثير !.

٢ ـ الخلط فى أصول العلم نفسه .

ـ فمثلا حين يتكلم عن الأسس الفنية للخبر فى الإعلام الإسلامى يحدد هذه الأسس عموما فى : الصدق ـ الموضوعية ـ الدقة ـ الآنية ـ المرونة ـ

---

* أستاذ الإعلام بجامعة قطر .

الشمولية .

وفى ذلك خطأ مركب . فما يسميه المرونة ، ويقصد به الصياغة المناسبة والملائمة للمستقبل ، قضية أسلوبية لا علاقة لها بأساس الخبر . كما أن الشمولية هى أحد عناصر الصحيفة (أو وسيلة اتصال ما) وليس أحد عناصر الخبر .

كل ما فى الأمر أنه يلوى ذراع المنهج ليدلل على شمولية الخبر الإسلامى (ولا شمولية للخبر أصلا) من خلال شمولية رسالة الإسلام (١١٩ ـ ١٤٣) .

ـ حين يتكلم الكاتب عن وجوب مسايرة أحدث مخترعات العصر من وسائل مسموعة ومرئية ومطبوعة « ص٤٢ » فإنه يستخدم تقسيما خاطئا لا يستند إلى منهج علمى . فهناك العديد من التقسيمات التى اصطلح عليها العاملون فى هذا المجال ـ أحدها طبقا للحواس المستخدمة فى التلقى : وهى المرئية (فقط) وتدخل فيها المطبوعة والمخطوطة .. الخ ، والمسموعة (فقط) وتدخل فيها الإذاعة الصوتية والاسطوانية والكاسيت..الخ ، والمسموعة المرئية ، ويدخل فيها التليفزيون والسينما .. الخ . أما التقسيم الذى يتطوع به المؤلف فلا أصل له ولا منطق ، لأن المطبوع مرئى بالضرورة .

ـ حين يتكلم عن تاريخ الخبر (ص ١٠٦) يتكلم عن المنشد والشاعر والمنادى ، **والملاح الذى يقود السفن** باعتباره القائم بالمهمة الإخبارية التى يقوم بها **المخبر المتخصص** اليوم ، أى حامل الخبر وناقله ولا نعلم فى علم الاتصال علاقة بين العملية الفنية لجمع الأخبار وتصنيفها وصياغتها وبثها ، وبين العملية الميكانيكية لنقلها .. ولو سرنا على نهج المؤلف لأصبح سائقو سيارات نقل الصحف ، وسائقوا القطارات أيضا من المخبرين المتخصصين ! !

ـ ويتصاعد الخلط المنهجى عندما يحاول المؤلف أن يصنع الحدود بين الإعلام والدعاية والدعوة والدعاية فيتناقض وينفى فى مكان ما يثبته فى مكان آخر . وتختلط الأمور تماما فلا نعرف أين يقف المؤلف . وليس هذا مجال شرح مصطلح الدعاية بمفهومه التاريخى واستخداماته المعاصرة ، وإنما يهمنا هنا فقط عدم الاتساق المنهجى ، الناتج عن النقل عن مصادر مختلفة دون تمحيص . ونتج عن ذلك أنه يقول فى (ص ٤٧) **الدعاية تتبنى وجهة نظر معينة** تحاول إقناع جمهور المستقبلين به .. أما الإعلام فلا مصلحة للقائم به جراء التحيز لوجهة نظر معينة ، حيث لا يفهم مذيع نشرة الأخبار مدى تصديق المستمعين لأخباره أو تكذيبهم لها (! ؟) كما لا يهمه عدد المستمعين (؟ !) .ويقول فى ص ٥١ : « **يعد الاعلام من أهم مصادر التوعية** ، إذ يعاون على أن يلم الأفراد بالحقائق التى تساعد على تنمية مداركهم وإنضاج وعيهم . ويقصد بالتوجيه إيجاد الوعى وإكسابه للأفراد والجماعات **لحملهم على الاقتناع** بفكرة معينة أو رأى » .

ـ ويقول فى ص ٥٨ : « يعيب بعض التعريفات أنها تحدد التأثير المطلوب من

الإعلام الإسلامى فى عملية تكوين رأى عام صائب ، بينما الأثر المرجو من الإعلام الإسلامى **يجب أن يتعدى ذلك إلى الاقناع** بحقائق الإسلام وقيمه » .

ــ ولكن كل ذلك يهون إزاء ماصنعه المؤلف بالعلاقات العامة . فالعلاقات العامة فن نشأ مع تطور المجتمع الصناعى وكان يهدف فى البداية إلى تحسين صورة صاحب رأس المال ثم المؤسسة . وتطور مفهومه مع الزمن الى مفهوم أكثر إنسانية يستهدف خلق علاقات صحية فى مجالات العمل المختلفة ، مستهدفة خدمة المؤسسة بالأساس . كما ازدهرت العلاقات العامة مع تطور العملية الانتخابية ــ خصوصا فى أمريكا ــ بحيث أصبح أداة هامة فى التأثير على الناخبين لاختيار الحكام والمشرعين ، بل والقضاة أيضا .. ويمكننا أن ندين هذا الفن ونرفضه ونرى أنه لا مجال له فى مجتمع إسلامى فاضل ، أو نضع له المعايير الأخلاقية التى نراها . ولكن المؤلف انفرد بفكرة مبتكرة هى توسيع هذا الفن بحيث يشمل الحياة كلها . ففن العلاقات الإسلامية عند المؤلف يشمل : علاقة الإنسان بأبويه وأقاربه وجيرانه ، وواجبات الحاكم والأخلاق الشخصية (الحلم والتواضع والعفو ..والعدل والوفاء بالعهد) كما يدخل فيها الفرائض والحدود مثل الصلاة والصوم وحدود الزنا والسرقة والخمر..الخ (١٥٩ ــ ٢٠٤) .

ويخلص المؤلف من ذلك أن العلاقات العامة الإسلامية تمتد أبعادها **لتجعل حياة جميع الأفراد فى المجتمع الإسلامى ، كلها مشرقة دائما ، وليس فيها مكان للجوانب غير المشرقة ، فهى لا تتصنع هذا ولا تختلقه** .

وهكذا بدلا من أن يطوع المؤلف فن العلاقات العامة للمفاهيم والضوابط الأخلاقية الإسلامية طوع الإسلام ليجعله كله نظاما للعلاقات العامة! بصرف النظر عن الصورة المثالية الطوباوية الساذجة ، التى يرسمها المؤلف للمجتمع الإسلامى ، الذى هو فى النهاية مجتمع بشر ! ولعل باعث المؤلف على هذا التوجه انبهاره بما كتبه بعض المؤلفين عن الصورة المثالية للعلاقات العامة ــ والتى لاتمت للواقع بصلة ــ فرأى أن الإسلام أولى بها .

٣ – سوء استخدام العديد من مصطلحات العلم :

* مثلا : الاتصال المستنير والمستمر يعنى أن يقوم على الصدق والحقيقة وإلا فإنه لايكون مستنيرا « وكلمة مستنير تعنى أنه يتم بطريقة غير مباشرة ، لأنها كما ذكرت أكثر فائدة : ص ٢٢٥ » وهذا خلط كبير فليس هناك فى العلم اتصال مستنير وآخر غير مستنير .. كما أنه لا توجد علاقات بين المستنير وغير المباشر ، ولا بين الفائدة المدعاه !

* اتصالا منطقيا (أى قائما على الاقتناع) ص ٢٢٦ . وليس هناك فى العلم مثل هذه المصطلحات المتناقضة منطقيا ! .

* الخبر الإعلامى ص ١٠٩ وغيرها ونحن لانعرف فى علم الاتصال خبرا إعلاميا وغير إعلامى !

* الآنية ص١٣٧ . وقد أساء المؤلف تماما فهم مدلولها الاصطلاحي . فالآنية ليست أحد شروط الخبر وإنما الحداثة . الآنية تعنى العلم بالخبر فى نفس وقت حدوثه . أما الحداثة والجدة فنسبية ، وقد سار المؤلف وراء خطأ فى ترجمة أحد مصادره وخرج بمفهوم لم يقل به أحد قط من علماء الاتصال .

٤ - الحشو والاطناب (Redundancy) والأمثلة على ذلك كثيرة :

- حين يتكلم عن وظائف الإعلام الإسلامى (ص ٨٣ - ٩٣) يبدأ فى إعطاء محاضرات عن الشيوعية وكيف تقضى على الأديان بحجة أنها أفيون الشعب ، وكيف فشلت المجتمعات الشيوعية وكذلك الرأسمالية الخ .. وكيف يدلل ذلك على حاجة العلم إلى الأديان وضرورة الإعلام بالإسلام . ويرسم الطريق إلى ذلك ليس بوضع الأسس المنهجية وإنما تنفيذيا بشرح : أهمية الاتجاه الروحانى - الرد على المستشرقين فى ادعائهم بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حرم لحم الخنزير لأسباب شخصية ! وادعاء أن الإسلام يحط من شأن المرأة ويرد على ذلك بشرح حقيقة وضعها فى الإسلام والمسيحية ! ويعود إلى ذلك فى باب التعريف بالحياة الآخرة والسعادة فيها ! (ص ٩٦ - ٩٧) وأيضا فى باب الصدق (١١٩ - ١٢٤) وغير ذلك كثير .

٥ - التعسف : وهو داء تحفل به الكتب التى تعالج الإعلام الإسلامى . ومن أمثلته هنا : استقاء الأخبار : لكى يدلل المؤلف على سبق المسلمين إلى استقاء الأخبار ، وهو نشاط بدأ مع ظهور المجتمع الإنسانى ، يستشهد بسرية ابن جحش الأسدى (ص ١١٤) ويقول أن هدف هذه السرية « هو الحصول على الأخبار **فلم تكن سرية محاربة ، وإنما كان وفدا إعلاميا مهمته التعرف على أخبار قريش** » وهو ادعاء مضحك .. فمنذ متى كانت سرايا الاستطلاع وفودا إعلامية ؟ أما أن النبى صلى الله عليه وسلم قد غضب لقتالهم ، فلم يكن إلا لحرمة الشهر . وجاء القرآن ليخفف عنهم .. مثال ذلك أيضا ما يستشهد به المؤلف ص ١١٥ من إرسال الرسل قبل غزوة بدر .

- الدين الإسلامى إعلامى بطبيعته : لأنه يقوم على الإفصاح والبيان **بعكس الأديان الأخرى** كاليهودية مثلا ، التى لا تختص برسالة وتتذرع بالكتمان والسرية (ص ٧٥) ، ويستدل على هذه السرية بالآيات ١٥٩ - ١٦٠ من سورة البقرة . وهو قول يدل على التعسف وعدم الفهم للأديان السماوية . فاليهودية ليست دينا سريا . وقد أرسل الله موسى إلى بنى إسرائيل وإلى فرعون !

ولا نعرف دينا سماويا قام على الكتمان والسرية !

أما الآيات الكريمة فتجمع التفاسير على أنها خاصة بكتمان اليهود لما جاء فى التوراة خاصا بنبوة محمد ونعته وصفته (راجع تفسير مجاهد ص ٩٣ وغيره) ولا علاقة لها بما ادعى !

- الإعلام الإسلامى يتميز عن هذه الأنظمة بأنه يعمل على إسعاد البشر فى دنياهم بكل مناحيها ، ويعمل فى ذات الوقت على إسعادهم فيما بعد الموت ص ٩٦ ، ومن وظائف الإعلام الإسلامى إذن أن يرشد الناس إلى ما يسعدهم فى حياتهم الآخرة ، **وفى قبورهم بعد الموت** . ص ٩٨ .

وإذا كنا لانعرف طبيعة الإعلام « القبرى »الذى يتكلم عنه المؤلف ، فإننا لا نرى فرقا بين الإعلام الإسلامى المسيحى فى مجال حث المؤمنين على العمل لما يحقق لهم السعادة فى الدار الآخرة . بل لعل المسيحية أشد تركيزاً على الدار الآخرة منها على الحياة الدنيا !

- من قبل التعسف أيضا ما يورده المؤلف فى ص ٣٤ من نماذج لاستخدام صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام للقوالب الفنية الإعلامية الجذابة المشوقة الراقية ، البعيدة عن الإثارة والإغراء وسفاسف الأمور وذلك بالتغنى أثناء البناء بكلمات تقول :

اللهم لاعيش إلا عيش الآخرة . * . فأغفر للأنصار والمهاجرة

وهو استشهاد خاطىء ، إذ أن هذا القالب ليس قالبا إعلاميا البتة ، بل هو مجرد ترويح وكسر لرتابة العمل .

ثم إن هذا القالب لم يختص به المسلمون دون غيرهم !

- عند الكلام عن الدقة فى الخبر يستشهد فى ص ١٣٥ على ذلك بأن صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام كانوا **ينفذون أوامره بدقة بالغة تصل إلى حد التنفيذ الحرفى ، دون إعطاء عقولهم حرية التفكير أحيانا ، وذلك تقديسا لأوامر النبى صلى الله عليه وسلم .**

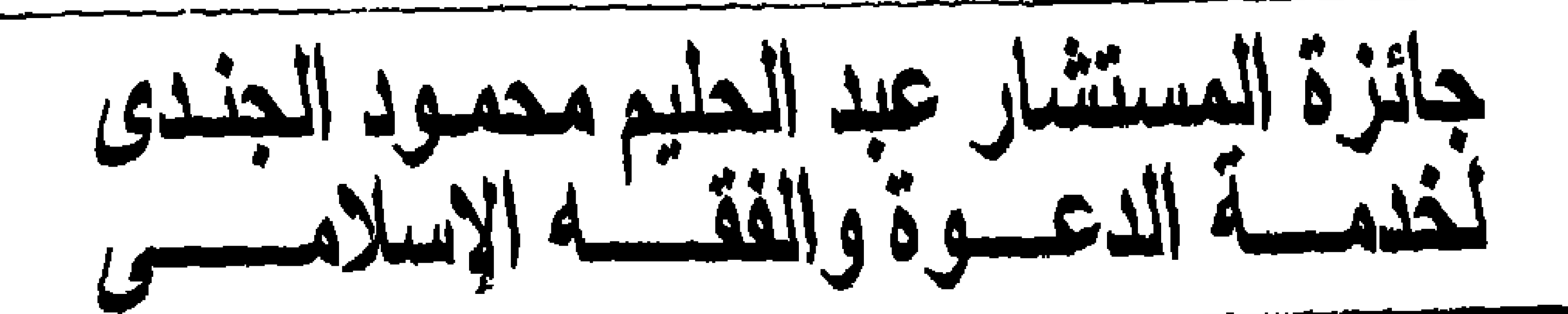
ولا نعلم علاقة بين الدقة فى نقل الخبر وبين الدقة فى تنفيذ أوامر نبى تقدست كلماته ! والغريب أنه يستشهد بواقعة صلاة العصر يوم الأحزاب ، والتى اختلف المسلمون فيها على تفسير أمر الرسول عليه الصلاة والسلام (بعد أن أعملوا فيها عقولهم) ولم يعنف الرسول واحدا منهم على ذلك !

٦ - عدم التوثيق : جاء فى ص ٩٥ - ٩٦ أن بعض شركات السينما فى أمريكا أنتجت فيلما عن محاربة المخدرات . وعندما قام رجال الإعلام بقياس تأثير الفيلم وجدوا أن نسبة الذين يتعاطون المخدرات قد زادت عن قبل عرض الفيلم . وبدراسة الموقف اتضح أن الفيلم هو السبب . فالمؤلف لم يوثق هذه المعلومة التى نشك تماما فى صحتها لمخالفتها لكل ما استقر عليه البحث العلمى فى مجال الاتصال . ونرجح أنه استقاها من بعض الخرافات الشائعة ، والتى تذكرنا بالمنهج الميكانيكى (RS)الساذج لتفسير الإعلام على المتلقين ..

ثانيا : الإبداع وتحقيق الغاية :

يمكن اعتبار هذا الكتاب واحدا من الكتب الكثيرة التى قد يكون الدافع إليها حسن النية وشرف المقصد ، ولكنها بسبب العيوب المنهجية الكثيرة وسطحية العلم بالقضايا الشرعية لاتقدم فكرا جديدا ورؤية جديدة تخدم إسلامية المعرفة .





جائزة المستشار عبد الحليم محمود الجندى لخدمـة الدعـوة والفقـه الإسلامـى

قررت لجنة جائزة ومنح المستشار/ عبد الحليم محمود الجندى لخدمة الدعوة والفقه الإسلامى/ وقف المستشار الدكتور محمد شوق الفنجرى ، حجب الجائزة هذا العام لعدم وصول البحوث المقدمة للمستوى المطلوب ، وصرف قيمتها كمنح دراسية لطلاب الدراسات العليا فى الدعوة والفقه الإسلامى بمعرفة فضيلة شيخ الأزهر .

واللجنة بموجب حجة الوقف مشكلة برئاسة المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة وعضوية أمين عام مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف وسيادة أمين عام المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة .

وقد قررت اللجنة فى مجال الدعوة الإسلامية تخصيص مبلغ ٢٠٠٠ جنيه « ألفى جنيه مصرى » لأحسن بحث فى أحد الموضوعين الآتيين :

(١) معالم المشروع الحضارى الإسلامى (أولويات العمل من أجل إحياء الحضارة الإسلامية وترشيد الصحوة الإسلامية)

(٢) معالجة الانفصام الحالى بين موجبات العقيدة الإسلامية وواقع المسلمين المعاصر .

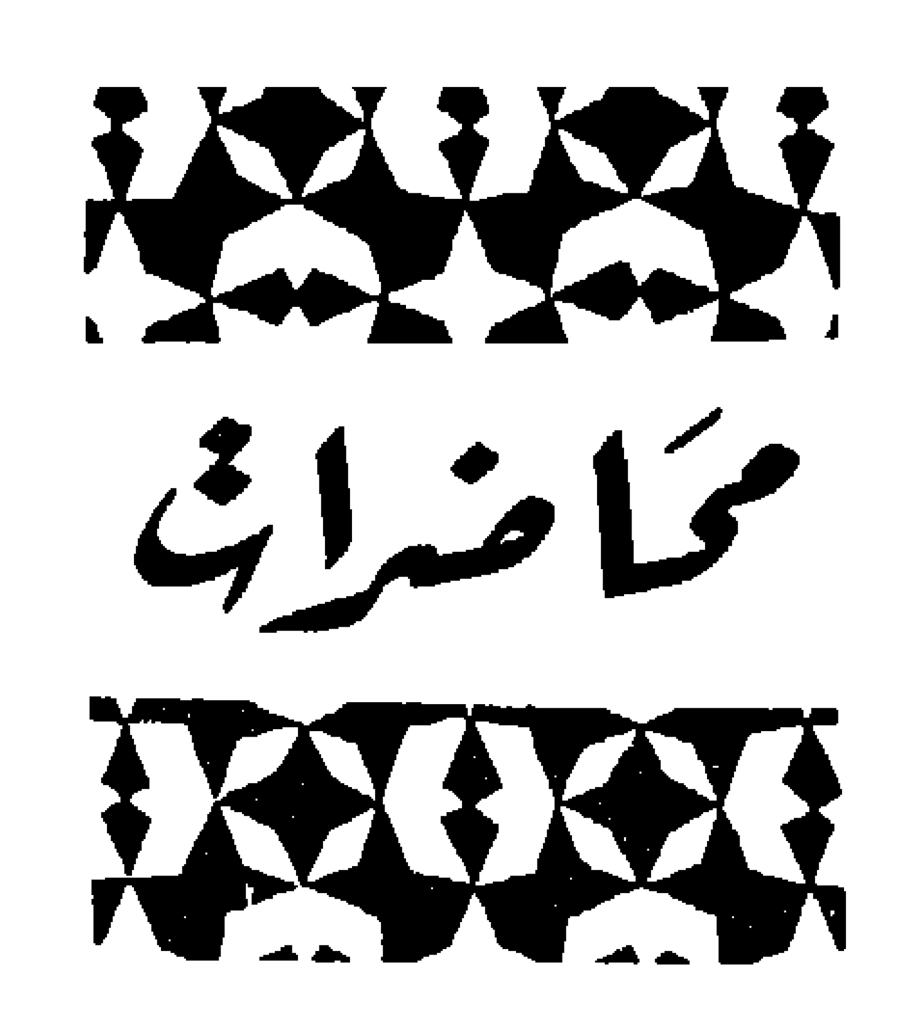
كما قررت اللجنة فى مجال الفقه الإسلامى تخصيص مبلغ ٢٠٠٠ جنيه « ألفى جنيه مصرى » أخرى لأحسن بحث فى أحد الموضوعين الآتيين :

(١) إعمال الحدود الشرعية فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة .

(٢) الحكم الشرعى للمعاملات المالية والمصرفية المستحدثة .

وتقدم البحوث لناظر الوقف المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بالمبنى الحكومى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة ، وذلك من نسختين بخط مقروء وبما لا يقل عن ثمانين صفحة وفى ميعاد لا يتجاوز منتصف شهر مايو ١٩٩٠ م

ويشترط فى البحث أن يكون متميزا ويتضمن اجتهادات وإضافات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين .



الأسس النفسية للحركات الإسلامية (*)

د . مالك بدرى (**)

التقديم

أيها الأخوة والأخوات .. أحييكم بتحية الإسلام .. فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . ويسعدنى أن أقدم لكم الأستاذ الدكتور مالك البدرى أستاذ علم النفس بكلية الآداب جامعة الخرطوم وعميد كلية التربية والدراسات الإسلامية بالمركز الإسلامى بالخرطوم . وهو أحد علماء النفس المتميزين فى عالمنا الإسلامى ، يهتدى دائماً بالدين والتعمق فى العلم ، استفاد من تخصصه فى علم النفس ووضع كل ماتعلمه فى خدمة الدين ، ورصد لنفسه طريقاً يجنبه السقوط والصعود بين الهبوط والارتقاء ووجد أن ما وصل إليه علم النفس الحديث لا يخدم الدين الإسلامى ولا ينبع من القرآن الكريم والسنة الشريفة . وحاول من خلال كتاباته ومحاضراته أن يصف كيف نجح القرآن والسنة فى تحقيق الأمن النفسى للإنسان .

وقد عمل الدكتور مالك البدرى أستاذاً لعلم النفس بالجامعات العربية . فى جامعة الرياض والملك سعود ، كما عمل فى عدة مستشفيات للأمراض النفسية فى مكة والمغرب والخرطوم . وله عدة مؤلفات بالعربية والإنجليزية ، ومن أشهر كتبه « أزمة علماء النفس المسلمين » الذى

(*) ألقيت فى نادى السد الرياضى ــ الدوحة قطر ــ فى شهر ١٩٨٨ م .

(**) رئيس قسم علم النفس بكلية الآداب جامعة الخرطوم .

كتبه بالإنجليزية وترجم إلى العربية ، و « علم النفس التربوى » .

وفى هذه المحاضرة يطوف بنا الدكتور مالك البدرى بآفاق جديدة وموضوعات أصبحت تستحوذ اليوم على الاهتمام .. يحدثنا عن الأسس النفسية للحركات الإسلامية الشبابية .

الأسس النفسية للحركات الإسلامية الشبابية

بسم الله الرحمن الرحيم .. والصلاة والسلام على رسول الله .. وبعد .. أشكر الأخ العزيز على هذا التقديم الطيب .

الموضوع الذى أتحدث فيه موضوع تقلب فيه الرأى .. وربما أستفيد من نقاشكم أكثر مما تستفيدون منى .. وسأحاول أن أختصر وقت المحاضرة كى أستمع إلى التعليقات والأسئلة .

الحقيقة ان علم النفس هو علم دراسة السلوم الإنسانى ، والسلوك هو أى نشاط يقوم به الكائن الحى ، سواء كان نشاطاً جيولوجيا أو كان نشاطاً نفسياً أو كان اجتماعياً حضارياً . وهذا العلم بمفهومه الغربى يحوى نشاط الإنسان ، النشاط السوى والشائع للإنسان .

والإسلام هو أسلوب الحياة . فهل لعلم النفس دور فى توجيه نشاط الحركات الإسلامية الحديثة ؟ وهل يمكن أن تستفيد من الجوانب المقبولة والصحيحة ، معملية وميدانية ، فى علم النفس الحديث ؟ ففى علم النفس جوانب مفيدة جداً ، جوانب منهجية تقوم على دراسات تجريبية ، وعلى تطبيق الطريقة العلمية . فهل يمكن الاستفادة من هذه الجوانب لتحسين آداء الحركات الإسلامية ؟ وفى هذا نتحدث عن أهمية علم النفس فى تكوين الداعى إلى الإسلام ، وفى تكوين الحركة الإسلامية نفسها ، والاستفادة من تجاربه ودراساته فى البيئة التى تقوم فيها الحركة الإسلامية . فهذه ثلاثة أشياء ، الشخص الذى يدعو ، وطبيعة الدعوة التى يهتم بها والمجتمع الذى يعتبر مجالاً لدعوته .

فبالنسبة للشاب الذى يعمل فى أى جماعة إسلامية ، هل يمكن لهذه الجماعة أن تستفيد من هذه الجوانب النفسية لتحسين أداء هذا الشاب وتقرير ما إذا كان يصلح للعمل فى الجماعة أم لا ؟

وحسب الخبرة التى عشتها فى بعض هذه الحركات الإسلامية ، والخبرة التى عايشتها بالنسبة للشبان المرضى النفسيين الذين كانوا يأتون للعلاج فى العيادات التى كنت أعمل بها ، والخبرة التى اكتسبتها من معايشة الزملاء فى الكثير من هذه الحركات . أرى أنه من الضرورى جداً أن تستفيد هذه الحركات من الجوانب المهمة فى علم النفس الحديث . الذى يساعدها على التعرف على الشباب الذين يصلحون للاندماج فى هذه الحركات والقيام بأعمالها القيادية . ولا شك أننا نسر كثيراً عندما نجد تجمعات شبابية فى العالم العربى

والإسلامى على هدى مبارك طيب . ولكنها للأسف الشديد تجمعات لتضييع الوقت واكتساب الذنوب والأعمال غير الإسلامية . وقد قال أحد الأطباء النفسيين الذين عملت معهم فى مستشفى الرياض المركزى أنه يشعر أن بعض الأشخاص يكون الإسلام جالساً فى قلوبهم جلسة مريحة . وإذا تصورنا الإسلام كمثلث . فإن بعض الأشخاص يجلس الإسلام على قاعدة المثلث فى قلوبهم ، فهم مرتاحون بالإسلام والإسلام مرتاح فى قلوبهم . وبعض الأشخاص يكون المثلث على رأسه ويكون الإسلام غير مستريحاً فى قلوبهم . وهذا التصوير أراه بالفعل فى بعض الشباب الذين ينضمون إلى الحركات الإسلامية . فتشعر أن بعضهم مرتاح بالإسلام وسعيد به ويعمل له بإخلاص وعن طيب خاطر . وأن آخرين ، الإسلام غير مستريح معهم وهم أيضاً غير مستريحين .

وعندما ينضم الشخص لجماعة أو لحركة إسلامية ، فقد ينضم إليها لأنه يريد أن يعمل لله تبارك وتعالى ، وقد ينضم لأنه يحتاج إلى الجماعة لشعوره بالعزلة، الذى يجعله راغباً فى الانتماء إلى جماعة ، وقد ينضم لأنه يشكو من عقد ومشاكل نفسية وله اتجاه سلبى نحو المجتمع ، فيفتش عن الحركة التى تواكب مثل هذا الاتجاه . فإن كانت الحركة تقول أن المجتمع مجتمع منحط وكافر ... الخ تجد أن الأشخاص الذين ينتمون إليها من الأشخاص الذين كانوا من الممكن أن ينضموا إلى أى حركة فيها هذا التطرف الشديد . وفى الحقيقة لا أحب استخدامُ لفظة التطرف لأنها فى الأحيان تستخدم استخدامات غير سليمة . وأصبحت نسبية ، فحتى الشخص المستقيم يمكن أن يطلق عليه بعض المنحلين أنه متطرفاً . المهم أن الأشخاص المنضمين لمثل هذه الحركات ترى فيهم بعض أعراض الاضطرابات النفسية والعقلية . ولكنهم لايلاحظون ذلك لأنهم بطبيعتهم من الشباب المتحمس . وتجدهم فى نشاط مستمر كثيرو الكلام إلى درجة متعبة وقد لاينامون إلا ساعات قليلة . وقد يكون السبب فى هذا النشاط ليس هو فقط الإحساس بالانتماء للنشاط الإسلامى ، إنما هى الأعراض النفسية المرضية مثل (الهوس) وقد تصل إلى درجة أكبر من ذلك . وأذكر فى هذا المجال أن أحد الأشخاص ــ كان من هذا النوع ــ كان يشعر بأنه هو الشخص الذى يقود الحركة الإسلامية وكثيراً ما يتحدث عن الناس ولا يعرف فيهم إلا العيوب وينظر إلى الجوانب السلبية . والنظرة العاقلة لهذا الشباب المتحمس تحاول أن ترى إذا ما كان الاندفاع حقيقياً لله أم اندفاع مرضى ..

وهذا المثال الذى ذكرته لكم ينطبق على الكثيرين جداً من هؤلاء الشباب . حيث نرى فيهم كثرة الكلام والنشاط الشديد وأقل كلمة تقال له تجعله يندفع ويتصبب عرقاً ، ولا يقبل أن يهزم فى نقاش أو جدال وقد يستخدم فيه اليد مع اللسان أى الضرب بالنسبة للأشخاص المعارضين وقد يقول عنهم كلاب وكفره !! وأحد الشباب ما إن وصل إلى هذا المستوى حتى

انهار وبدأ يتحدث عن بعض إخوانه ويصفهم بأنهم صهاينة وماسونيين ومرض مرضاً عقلياً دخل بسببه المستشفى . ولكن بعد عشرة سنوات ظل الناس يعتقدون بمثالية هذا الشخص . ولو كانوا يعرفون باضطراباته النفسية لتجنبوه . فالأشخاص لايفكرون فى الأعراض التى تظهر على بعض هؤلاء الشباب مثل التكبر الشديد الذين يشعرون معه أنهم وحدهم المهتدون وعلى الآخرين أن ينظروا إليهم كأنهم القدوة الحسنة وأنهم المسلمون الحقيقيون ، وأن أى شخص خارج إطارهم شخص ضعيف ولو كان مسلماً حقاً لانضم إليهم . ومن الأعراض التى يمكن ملاحظتها .. الشك المبالغ فيه إلى درجة كبيرة لأن الإسلام الحقيقى يجعل الشخص متواضعاً ، والشخص الذى يكون له حماس لجماعة معينة مع ضعف فى الناحية الروحية والتأمل والفكر والتواضع ، فيكون فى كثير من الحالات علامة استفهام !

ويستحسن أن تستفيد الجماعات الإسلامية من بعض الاختيارات النفسية التى أجريت فى بعض البلدان العربية والإسلامية . فهناك مثلاً اختبار للتعرف على عصامية الإنسان ومدى انتمائه وانفصاله . وتبين هل هو شخص يحب الخروج والحديث والصداقات مع الناس أم هو أميل للانزواء والجلوس بمفرده يقرأ ويكتب ويفضل الأنشطة التى يكون فيها بمفرده . وهناك أيضاً اختبارات تقيس ميول الشخص وتوضح إذا ماكان يعانى اضطراباً حقيقياً فى العقل أم لا . ومثل هذه الاختبارات لو طبقت بالنسبة للأشخاص الجدد تكون مفيدة للغاية . إذ أنه من الممكن ألا يتحمل بعض الأشخاص ضغوط الجماعة فيهاجمون مسئوليها ويحاولون القتل والضرب ، فينتهون وتنتهى معهم الجماعة أو تتأذى كثيراً بأفعالهم .

وحسب معرفتى بالجماعات الإسلامية فى باكستان ولعلها من أنضج الجماعات . فإن هذه الجماعات فى محاولة للتعرف على شخصيات الأفراد قبل أن يصبحوا أعضاء ثابتين بها تقول للشخص : لقد قبلناك ولكن سنعرف عنك كل شىء ونحاول جمعه . ولا تستخدم اختبارات نفسية ، ولكنها تذهب إلى بيت الشخص وتسأل عنه . فإذا كان متحمساً لدينه وقاسياً على أهله بالضرب .. فيكون الحكم عليه أنه ليس لديه إحساس بالرحمة لدى الآخرين . فسيدنا عمر بن الخطاب فصل شخصاً لأنه كان لايقبل أولاده وقال له من لايرحم أولاده لايرحم العامة . ويسألون رؤساءه فى العمل عن عمله وأصدقاءه ومعاملاته المادية مع الناس . وهذا الأسلوب أسلوب جيد . والناحية الأخيرة التى يهتموا بها هى الناحية الانفعالية . وأذكر عندما زرنا الأستاذ المودودى فى الستينات قيل لنا أن هناك شخصاً كان قد أوشك أن يصبح ركناً فى الجماعة ويقبلوه بها ، لكنه أخذ سكيناً وحاول طعن أحد الأشخاص لأنه سب المودودى فى الشارع . فلم يقبلوه وقالو له أنت شخص انفعالى ولا تصلح أن تكون معنا .

وهناك كما قلت اختبارات كثيرة من الممكن أن تكون مفيدة حتى بعد قبول العضو فى الحركة لمعرفة صفاته النفسية لوضعه فى مكان معين يكون فيه أكثر إفادة من غيره . فالشخص إذا كان منطويا بطبعه فالأفضل له أن يتجه إلى مجالات البحث والقراءة والكتابة من أن يزج فى المجتمعات ويصادق مجموعة كبيرة من الناس . كما أن اختبارات الذكاء يمكن من خلالها التعرف على درجة ذكاء العضو ، واكتشاف قدراته والاستعدادات الكامنة فيه . وأذكر أن شخصاً ذهب ليعمل فى اليونسكو فى تحسين الرياضيات .. فأرسلته إلى أسبانيا وبعد خمسة أو ستة أشهر وجد أنه يتحدث الأسبانية بطلاقة .. ونقل إلى أندونيسيا وبعد شهور أصبح ينظم شعراً باللغة الأندونسية ... ونقل إلى بلد ثالث فوجد أنه تعلم لغته بعد شهور .. وهو هنا قد اكتشف فى نفسه شيئاً لم يكن يعرفه . وبسرعة بدأ يتابع اللغات وترك الرياضيات وعُين مترجماً فى هيئة الأمم المتحدة بأضعاف راتبه . ويضيف إلى ما يترجمه فورياً الأفكار . أريد أن أقول أن بعض الناس لهم قدرات لايكتشفونها إلا متأخرين .

وهناك أيضاً الاختبارات التى تدرس ميول الأفراد واتجاهاتهم ، وتدربهم على الخطابة والتأثير فى الناس والحديث . وهى مفيدة جداً . خاصة وأن الأسلوب الذى يستخدمه شبان بعض الحركات أو الجماعات الإسلامية يكون منفراً بالرغم من أنهم يأتون بالحق . ولكن المستمع يخرج وقد كره الحق الذى جاءوا به وعلى سبيل المثال نحن لدينا فى جنوب غرب السودان مركزاً إسلامياً يقوم عليه رجل مخلص كنت اتحدث معه هذا الصباح ، كان الشبان يأتون إلى المركز وكان من بينهم بعض المتطرفين من الصوفية ، وقال اثنان منهم إن رواد المركز كفار فثار الناس على المسئول ! ففى كثير من الحالات يحتاج أسلوب الدعوة نفسه إلى تعديل بالشكل الذى لاينفر الأشخاص .

أما بالنسبة لأهمية الدراسات النفسية فى تكوين الحركة الإسلامية . فأقول أن الحركة الإسلامية كائن حى مثل الإنسان تماماً ، لها جسم وعقل ولحم وشحم . تؤثر على الأشخاص الذين ينضمون تحت لوائها والأشخاص الذين يتأثرون بها . فإذا كانت الحركة الإسلامية قد فقدت شمول الإسلام وركزت على ناحية واحدة فقط وبشكل مبالغ فيه فإن هذا سيؤثر على نفسيات الأفراد الذين ينضمون إليها . ومن هنا يجب أن يكون فى الحركة الإسلامية مانسميه بالشمول ، أى أخذ الإسلام بكل جوانبه . ويجب أيضاً أن يكون هناك توازن ، وبدون التوازن والشمول فى الحركة تتأثر نفسيات الشبان المنضمين إليها . وإذا كان الإسلام به ثوابت فبه أيضاً متغيرات ، أشياء تتغير حسب ظروف البيئة ، وبالتالى فإن الحركة الإسلامية يجب أن تسمح بهذه المتغيرات فى إطار الإسلام . وإذا افترضت أن جسم الإنسان ثابت لايتغير فإن الإنسان لن يكبر وهذا

مستحيل وكذلك فإذا لم يحدث تغير فى الحركة الإسلامية تصبح جامدة . فإذا قالت حركة إسلامية أنه لابد وأن يلبس الناس جميعاً « الجلابيب » كما يحدث فى بعض الحركات فى السودان ومصر وغيرها فإن هذه الحركة تكون قد جمدت نفسها إلى درجة الموت ، فالمرونة يجب أن تشمل الهيكل العظمى والحركات التى تركز على جانب واحد وتترك الشمول ، كالشخص الذى يركز على الرأس دون سائر الجسم ، ولن يعيش فى هذه الحالة . ويؤثر ذلك على الشخص الذى ينضم لهذه الحركة فلا يرى إلا الشىء الذى يهتم به ولا ينكر الجوانب السيئة الأخرى فى الحياة .. وما كان هكذا الإسلام .

إذن الحركة الإسلامية يجب أن تتسم بالشمول والتوازن لكى تخلق الجو المناسب . وأذكر مثالاً على ذلك . فقد كان بعض الأساتذة الطيبين يدرسون المواد الدينية فى المدرسة الثانوية التى كنت أعمل بها منذ سنوات ، ثم طُلب من أحدهم أن يذهب فى التدريب العسكرى ، وذهبوا به إلى معسكر فى الخارج ، ولم يكن متصوراً أن يقبل إرتداء الملابس العسكرية .. القميص والبنطلون القصير ويحمل البندقية .. إلا أنه عاد إلينا مرتدياً هذه الملابس بعد ثلاثة أسابيع ويمشى بها أمام الطلاب ، وعندما سألناه قال لقد تأثرت بالنواحى العسكرية وتغيرت !

وفى أمريكا قاموا بتجربة فى مجال علم النفس على أشخاص وضعوهم فى سجن حقيقى وأشخاص آخرين وضعوهم كسجانين ... وبعد فترة وجدوا أن الشخص الذى وضع فى موضع الضابط السجان أصبح قاسياً بالفعل على المساجين . وأن الأشخاص الذين وضعوا كمساجين أصبحوا يشعرون بالاضطهاد والخوف الشديد . مما اضطر القائمين على التجربة إلى إنهائها قبل موعدها خوفاً من أن تتطور الأمور ويتجه السجانين إلى ضرب المسجونين .

وهذا يبين أن الحركة إذا صبغت بأى صبغة معينة تؤثر فى شبابها ، كما يؤثر أيضاً موقع الشخص القيادى المسئول عن التنظيم المطلع على تصورات الآخرين واتجاهاتهم الفكرية والنفسية والانفعالية . وهناك مجالات فى علم النفس فى مجال القيادة يجب أن تستخدم فى التأكد من اختيار القائد الصالح .

ومن الأشياء التى كنت أهتم بها تأثير هؤلاء القادة . وعلى سبيل المثال فإن القصص التى كنت أسمعها عن حسن البنا وتأثيره على الإخوان فى مصر فى فترة معينة ثم الهضيبى ، واختلاف الشخصية بين البنا والهضيبى توضح إلى أى مدى كان للقيادة تأثير . فالأستاذ البنا كان أميز من الناحية الروحية فى أحاديثه وفى تصرفاته وفى عبادته . أما الأستاذ الهضيبى فقد كان يبدو أن له سمت محدد وشديد ، يرشدنا إليه حديث ابنه مأمون الهضيبى أنه كان عند قدومه للبيت كل يوم كانت والدته تلبسهم ملابس جميلة ، ويقف أولاده جانب الباب فى فترة محددة ، وعندما يأتى يقبلهم وهم وقوف كأنهم حرس شرف ، فمثل هذه

الشخصية تؤثر فى الآخرين .

وكذلك الأمر فى شخصية المودودى المؤثرة على الجماعة الإسلامية وكان به صلابة الهضيبى .. وهناك تشابه كبير بينهما .

إذن ، تأثير القائد على الحركة وتأثير الحركة على الأفراد أمر فيه جوانب نفسية كثيرة يجب أن تدرس فى إطار علم النفس الحديث ؟!!

أما بالنسبة للبيئات الإسلامية فإن شمولها النظرى والعملى يعنى أن البيئات المختلفة بعيوبها المختلفة تحتاج إلى تركيز فى جوانب مختلفة . فوصايا الأستاذ حسن البنا العشرة قد لاتناسب بعضها بيئات معينة . وأذكر منذ ثلاثين عاماً أى فى الخمسينات كنا فى السودان وكان الناس لايضحكون كثيراً وكانوا يغضبون من فكاهات المصريين معهم ، ولكن فى السنوات الأخيرة تعلم السودانيون الضحك . وأذكر أيضاً أن أحد السودانيين كتب إلى أحد السوريين يقول له يجب أن تحترم نفسك ... وقلت لهم فى ذلك الوقت ، والله لو كان الأستاذ البنا فى السودان ماكتب وصيته التى تقول : لاتكثر من الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب ، وأنه لو جاء إلى السودان لقال كلاماً مختلفا مثل تبسط ، وتبسم . واليوم فى الخليج يرفعون وصية لاتسرف فى الطعام لأن الناس ترمى بالمال فى الأكل الكثير وهناك مجاعات كثيرة فى أفريقيا . ولكن لا أستطيع أن أقول هذه الوصية فى السودان .

إذن تقتضى البيئات المختلفة تغيرات فى التركيز على الجوانب الإسلامية المختلفة .

ومن الدراسات اللطيفة فى مجال البيئة ، ما قام به البروفسير الباكستانى شهاب الدين مغنى – رئيس قسم علم النفس بجامعة تشاور – فى دراسة تجريبية ميدانية ، جمع فيها المتشابه بالنسبة للمسلمين فى أى مكان ، والاختلافات الكبيرة بينهم . وقد قمت أنا بدراسة منذ حوالى ٢٢ عاماً استخدمت فيها الأمثال الشعبية ، والدراسة تقارن بين السودانيين والمصريين واللبنانيين وتقوم على أساس المثل الشعبى ، فكنت أطلب من الشاب أن يكتب لى أول مثل شعبى يخطر على باله . وهذا المثل يمثل جانباً حضارياً هاماً ، والشخص يكتب عادة المثل الذى يستخدمه أكثر من غيره . وقد كشف الاختبار أن الثقافة والحضارة الإسلامية لها تراث معين ، فمثلاً كانت أكثر الأمثلة التى ذكرها السودانيون مامعناه أن الشخص الذى لاتستطيع أن تلحق به فى المنافسة فى الجرى أرمه بحجر ! « والجانب الذى فيه هو رد العنف وعدم قبول الذل ورد الصاع صاعين . وفى مصر المثل الذى يقول « جت الحزينة تفرح ما لقت لها مطرح » والمثل السودانى المشابه له « حب يكحلها عماها» .

والخليج هو أكثر الأماكن التى تظهر فيها الاختلافات الحضارية بين الباكستانين والمصريين والسوريين ولا أظن أن مكاناً تجمعت فيه حضارات مختلفة كما حدث فى دول الخليج فى الخمسة والعشرين سنة

الماضية ، إذن نحن نحتاج إلى هذه الدراسات لكى نتعرف على جوانب البيئة المختلفة . ولكى تقوم حركة معينة فى بلد معين يجب أن تستفيد من جوانب الضعف والقوة فى هذا المجتمع من الناحية الإسلامية لكى تصاغ منها . وأشكر لكم وأشكر هذا النادى وكل من ساهم فى إخراج هذه المحاضرة ولكم الشكر الجزيل .

أسئلة وتعليقات

(١) ألا ترى أنه من الإجحاف أن يمنع مسلم من الانضمام لحركة أو جماعة مهما كان السبب ، خاصة وأنه من المفترض أن تكون الحركات والجماعات مدارس عامة وليست جماعات للصفوة . ؟!

● : بداية فإن الجماعة الإسلامية ليست هى الإسلام . ومن الأسباب التى تؤثر على الشاب وبسهولة جداً أنه بعد أن ينضم إلى جماعة معينة ينسى أنه انضم لها لأنه يريد وجه الله . وإذا فكر الناس فى إقامة جماعة أو حركة أو تنظيم فى بلد إسلامى فإن هذا اجتهاد . لأن فى الماضى كانت الجماعة الإسلامية هى جماعة المسلمين ، ومن خارجها كفار . أما هذه الجماعات الآن فهى اجتهاد فمن الطيب أن يستخدم الناس الأساليب الجماعية لتقوية صوت الإسلام بتكوين جماعات ولكن إذا كانت الظروف تختلف ، فليس من المعقول أن ندخل فى صراعات ومشاكل مع الحكومة . وليس فى هذا الأمر اجحاف ففى النهاية كل إنسان بعمله وهو الذى سيدخله الجنة . والانضمام للجماعة إذا لم يكن القصد منه هو التقرب إلى الله فإنه يصبح عديم الفائدة . وفى كثير من الجماعات تجد الشخص يقول لك أنه يعمل لله وتجد أنه يعمل طوال اليوم ويجمع صلاة الظهر مع العصر ويكون شارداً فى صلاته وليس عنده وقت للتأمل والتفكر فى خلق الله ، فالعمل بالدعوة لا يسمح بالانحطاط إسلامياً . إذن الحركة الإسلامية هى وسيلة يتعبد بها الإنسان فى ظروفنا الحاضرة . ومن لم يستطع أن يكون عضواً فى جماعة أو حركة فحسبه أن الله كرمه وجعله عضواً فى جماعة المسلمين .

(٢) هل هناك اختبارات نفسية يمكن أن يجريها غير المتخصصين على العاملين معه فى حقل الدعوة الإسلامية . نرجو أن ترشدنا إلى بعض هذه الاختبارات !

● الحقيقة أن الاختبارات النفسية ليست كالاختبارات العادية . فليس هناك اختبار فى علم النفس يستطيع أن يقيس مثلاً درجة الاضطراب النفسى كما يقيس الترمومتر درجة الحرارة . وليس هناك مايسمى القلقمتر أو الاضطرابمتر . وإنما هذه الاختبارات عبارة عن أسئلة وأجوبة تخفى بعض الأعراض الموجودة وهى تتغير فى كثير من الحالات بتغير البيئات . وبعض الاختبارات النفسية التى أجريت فى بريطانيا أراد بعض الناس تجريبها فى البلاد الإسلامية ، فوجدوها غير سليمة . ومثال على ذلك ماحدث من ترجمة لأشهر اختبار وهو اختبار أيزن للشخصية وهو يقيس

الانطوائية والانبساطية والعصبية والثبات النفسى فقد كان فيه سؤالاً « هل تعرق كثيراً » فترجم فى السودان كما هو .. رغم أن جو السودان حار جداً والناس كلها « تعرق » فى السودان . فمثل هذه الاختبارات يجب ألا تستخدم دون تنقية ودون مراعاة للبلاد التى يعيش فيها الفرد . ولا أستطيع أن أقول لك خذ هذا الاختبار وطبقه على حالة معينة لأن الحالات تختلف من بيئة إلى بيئة . ونحن فى جامعة الخرطوم أستطعنا أن نقنن ونتأكد من صدق اختبار أيزن واختبارات أخرى ، ولكن يجب أن يكون هو اختبار مناسباً للبلد .

(٣) تحدثتم عن الشروط الواجب توافرها فى الشخص الذى ينضم إلى أى جماعة إسلامية ألا يتفق معى الدكتور فى أن أى جماعة إسلامية يجب أن ينضم كل شخص إليها بدلاً من أن يذهب البعض إلى جماعة معادية للإسلام .

● أظن أن الجماعات الإسلامية تستخدم أسلوب العضو المنتسب والعضو العامل والركن وهو أسلوب مفيد يعطى الشخص فترة لكى يتطور . وحتى الجمعيات العلمية تستخدم هذا الأمر فأى شخص ينتمى إليها يسمى أولاً : شخص متخرج عضو ، وبعد ذلك لابد أن يدرس ويبحث ويقدم أبحاثاً ويخدم العلم ليصبح عضواً مشاركاً وبعد مرور سنوات من العمل يأتى بشىء جديد فيصبح زميلاً .. فإذا كان الشخص لسبب من الأسباب لايمكنه أن يذهب إلى الدرجات العليا فى الجامعة فيجب أن يبقى فى المحيط الخارج . فلا يمكن أن تأتى بشخص لا يستطيع الكلام ونضعه رئيساً للجماعة وليس هذا انتقاص له

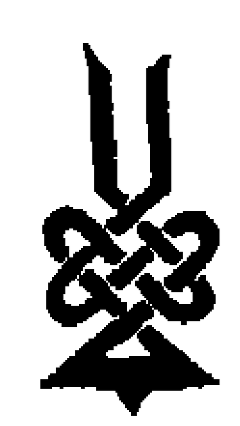
(٤) بماذا تفسر التعددية فى الجماعات الإسلامية من خلال الدراسات النفسية ؟

● التعددية من الأشياء المفيدة وأتصور أن لكل عصر جوانباً من العمل الإسلامى لتصلح له . وأرى أن الشخص من الناحية النفسية إذا كان لديه توترات وتمت تربيته بأسلوب قاس وحرج للمجتمع وعنده كراهية بشكل عام فهو لا يصلح لجماعة التبليغ لأنه لا يستطيع أن ينتقل من مسجد إلى آخر ويتحدث إلى الناس بأسلوب طيب . وأتصور أن الاختلافات تحتاج إلى جماعات مختلفة كذلك . فالظروف السياسية والبيئية والاجتماعية التى يعيشها العالم الإسلامى اليوم تحتاج إلى عدة جماعات . فمثلاً جماعة أنصار السنة فى السودان أو الجماعة السنية فى مصر تقومان بعمل هام بالنسبة لتصحيح العقيدة ومع ذلك فهناك جوانب أخرى فيها قصور تقوم بها جماعة أخرى . ومن هنا أقول أن العالم الإسلامى يحتاج إلى جماعات متعددة .

(٥) هل تقصدون بمفهوم الحركة الإسلامية كيانها الشرعى؟ وماهى حدود شرعية الحركة الإسلامية بما فيها الحركات المتطرفة التى تستخدم العنف كوسيلة لتحقيق أغراضها ؟

● هذا السؤال موجه إلى الشيخ القرضاوى ولا أدعى علمه القيم . ولكن

بالنسبة للحركات الإسلامية بشكل عام تتم عن طريق قيام شخص بعمل تجمع داخل بلد إسلامي يرى أنها محتاجة إلى اجتهاد خاصة وهو يرى أحزاباً وجماعات أخرى لغير المسلمين . ويستخدمون الأسلوب الجماعي للوصول إلى غاياتهم . وفى هذه الحالة لايمكن أن نطلب من المسلمين أن يبقوا بدون تجمع . وفى المرحلة التى نمر بها حالياً يمكن أن تقوم جماعة بالعمل الإسلامى التربوى البحت – مع إيمانى بأن الإسلام فيه سياسة واقتصاد وكل شىء – ولكنها متطلبات المرحلة . وفى أندونيسيا كانت حركة ماشيمى حركة شمولية سياسية ، وبعد خروج أعضاءها من السجون بعد فترات طويلة قرروا أن يجعلوا نشاطهم فى مجال الدعوة ومحاربة التبشير المسيحى وهذا أمر طيب . لأنه إذا كانت تريد تجميع المسلمين فى وجه الحركات الصليبية فيجب أن تختار خط الدفاع وتبدأ فى منع المسلمين من الخروج عن الإسلام قبل أن تجمعهم فى حركات . وفى تصورى أن حركات العمل الإسلامى فى أى جماعة أمر مفيد فى الظروف الحالية ، ولكن كل بلد له ظروفه وبيئته الخاصة وتتشكل جماعاته حسب مايحدث به . أما استخدام العنف فهو أمر نسبى ، فمثلاً إخواننا فى أفغانستان لاتستطيع أن تقول لهم لاتستخدموا العنف وتعالوا نقنع الروسى .. فهذا مستحيل . فالعنف له مجال . لكن أن استخدمه ضد المسلمين فهذا غير معقول والآيات القرآنية توضح ذلك « وغلبوا عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير » و « أعدوا لهم مااستطعتم من قوة » .. وهذا يعنى أن مجال القوة موجود فالإنسان لايمكن أن يعيش فى هذا الكون بدون خوف من سلطة تؤثر على سلوكه ، حتى من يتكلمون عن أساليب التحليل النفسى فشلوا وعادوا إلى أساليب المكافآت والعقاب فى العلاج . فشاربوا الخمر يتم علاجهم عن طريق الصدمات الكهربائية . فهناك أسلوب التخويف والألم وله دوره بالنسبة لسلوك الإنسان .. وشكراً جزيلاً والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .





إن خريطة البحث العلمى المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الأطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات وييسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د . محمد عمارة .

● عنـوان البحـث :

الأصول الفقهية لمقدمة ابن خلدون

● **القضية التي يعالجها :**

اكتشاف الصلات بين إبداع ابن خلدون [٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م] لما أبدع في فلسفة التاريخ والعمران ونشأة الحضارات وتطورها ، وبين الأصول الإسلامية ، تحقيقا وبيانا لمدى إسلامية هذا الإبداع الخلدوني ، ومدى اتساقه مع النهج الإسلامي ، وإلى أي حد هو اجتهاد إسلامي أصيل ، ملتزم بمعايير الإسلام ...

● **أما خطة البحث فيه :**

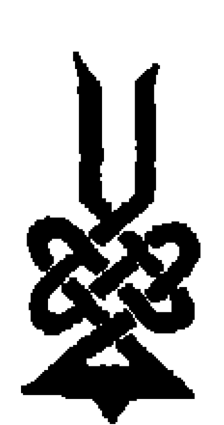
فإنها تبدأ بدراسة عصر ابن خلدون ، والتحديات التي كانت تواجه دار الإسلام بعامة ، والمغرب والأندلس على وجه الخصوص .. والمكونات الفكرية التي صنعت هذا العقل المتميز ، ومكانة الفقه الإسلامي في تكوينه .. ومكانته هو بين فقهاء المذهب المالكي ، وعطاءه كقاض وفقيه ..

ثم الدراسة المتأملة بالحس الإسلامي — للمقدمة — خاصة — ولتراث ابن خلدون ، بوجه عام ، واستخلاص عناصر ومعالم إبداعه الفكري ، في السياسة ، والاجتماع ، والاقتصاد ، وسائر شئون العمران البشري ، وتحديد علاقة هذا الإبداع بالأصول والمعايير الإسلامية ، لتحديد إلى أي حد يعد هذا الإبداع اجتهادا إسلامياً ملتزماً بالأصول الإسلامية .. ومن ثم ، إلى أي حد يعد حلقة من حلقات « اليقظة الإسلامية » التي حاولت بالاجتهاد مواجهة التراجع والجمود والتحديات ..

● **أما مصادر هذا البحث فهي :**

تاريخ عصر ابن خلدون ، الفكري والسياسي والحربي .. وتاريخ العلاقات الدولية بين دار الاسلام والدول الأخرى في ذلك العصر .. وتاريخ حياة ابن خلدون ، وتكوينه الفكري ، وتجربته السياسية العملية .. وتراثه الفكري ، وخاصة [المقدمة] وما في [العبر] من نظرات فكرية تفلسف التاريخ وتحلل الوقائع والأحداث ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**
أطـروحة دكتـوراه .



● عنـوان البحـث :

المواجهة بين المتكلمين المسلمين والمذاهب الفارسية القديمة

● **القضية التي يعالجها :**

هى جلاء صفحة جهاد الفكر الإسلامي ضد المذاهب الغنوصية .. والباطنية .. والإشراقية .. والثنوية .. إلخ .. واكتشاف الملابسات التي تبلورت فيها أدوات الجدل الإسلامية .. وارتباط ذلك بتبلور العقلانية الإسلامية المنافحة عن عقائد الإسلام .. وذلك لاكتشاف مدى إسلامية هذا التراث الإسلامي « الجدلى » .. ومدى ما دخل فيه من تأثيرات وافدة ، أثناء هذا الصراع ، إن في الأدوات أو في المفاهيم ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فإنها تبدأ بالتعرف على الموروث الفكري لمذاهب الفرس ، المجوسية والمانوية ، التي كانت قائمة وسائدة عندما فتح المسلمون بلاد فارس .. والتعرف على الحواضر العلمية والمدارس الفلسفية التي كانت تحتضن هذه المواريث وتنافح عنها ..

ثم تتبع علاقة الحوار والصراع بين المتكلمين المسلمين وأرباب هذه المذاهب ، وكتبهم ومقولاتهم .. وما تبلور في علم الكلام الإسلامي من نظريات ومقولات إسلامية أثمرها هذا الصراع ، وما تميز به ذلك العصر من معارك اقتضتها هذه المواجهة .. ودور جميع ذلك في تبلور فلسفة إسلامية متميزة .. وآثار هذا الصراع الفكري في انتشار الإسلام بتلك البلاد .. وأيضا التأثيرات التي دخلت الفكر الإسلامي أثناء هذا الصراع ..

● **أما مصادر هذا البحث فهي :**

بالدرجة الأولى كتب الملل والنحل والمقالات .. من مثل ماكتبه القاضي عبد الجبار بن أحمد [٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م] في موسوعة [المغني في أبواب التوحيد والعدل] .. وما كتبه ابن حزم في [الفصل في الملل والأهواء والنحل] وما كتبه الشهرستاني في [الملل والنحل] وما كتبه الفخرالرازي في [المحصل] .. وما جاء في [الفهرست] لابن النديم ، وفي [كشف الظنون] لحاجي خليفة من عناوين الكتب والرسائل ـ التي ضاعت ـ والتي تشهد عناوينها على حجم الجهد الذي يبذله الإسلاميون في هذا الصراع .. وكذلك ما بقى من تراث هذه المذاهب والفرق ، وخاصة ذلك الذي تصدوا به لعقائد الإسلام ...

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو : أطروحة ماجستير .**



● عنوان البحث :

علم الكلام الإسلامي ومدى تحقيقه لفلسفة إسلامية متميزة

● القضية التي يعالجها :

هى إسلامية المعرفة الفلسفية في حضارة الإسلام وتراثه .. ومدى تحقق ذلك في علم الكلام .. علم التوحيد .. ذلك أن مناهج الغرب ترفض أن تكون هناك فلسفة إلا إذا كانت يونانية المصدر والقالب والمقولات .. ومنا من يرفض — مع الفلسفة اليونانية — علم الكلام ، بحسبانه أثرا من آثار فلسفة اليونان .. والقضية التي يريد هذا البحث تحقيقها هى مدى نجاح علم الكلام الإسلامي في أن يكون فلسفة إسلامية متميزة للمؤمن بالعقيدة الإسلامية ، تحقق له نظرة متميزة للكون ، والخلق ، والمسيرة ، والمصير ، وتهيء لهذا المؤمن الانتماء الذي يعصمه من الاغتراب .. تلك هى القضية ...

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تنطلق من معالم العقيدة الإسلامية كما تحددت في القرآن والسنة .. الألوهية .. والوحدانية .. والنبوة .. والرسالة .. وأدوات النظر .. ثم تعرض لتاريخ نشأة علم الكلام في النصف الثاني من القرن الهجري الأول ، وملابسات النشأة المبكرة لهذا العلم ، ومكانه في أدوات صراع الإسلام مع الملل والنحل الأخرى .. ثم نقد المتكلمين المسلمين — من أهل السنة : معتزلة وأشعرية — نقدهم لمذاهب القدماء ، يونانا وفرسا ويهودا ونصارى .. ومدى النجاح الذي تحقق في علم الكلام ، كفلسفة إسلامية متسقة مع العقيدة الإسلامية ، في صورتها المجملة في القرآن الكريم .. ومدى نجاحه في بلورة نظرية إسلامية في النظر والمعارف ، تجمع ما بين العقل والنقل ، وتؤاخي بين الإيمان بعالم الغيب وبين الإدراك لعالم الشهادة .. ثم مدى التأثيرات الوافدة في علم الكلام ، إن في المقولات أو في الأدوات ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

بعد القرآن والسنة — أمهات مصادر علم الكلام ، وخاصة ماكتبه المعتزلة والأشعرية والماتريدية .. وكذلك المراجع الحديثة التي تناولت أعلامه وقضاياه .. وهى كثيرة وشهيرة ، سواء منها المخطوط أو المطبوع ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :
أطروحة دكتوراه .



● عنوان البحث :

الجهود الإسلامية لبناء منطق إسلامي متميز

● **القضية التي يعالجها :**

هى مدى إمكانية إسلامية المعرفة في ميدان « المنطق » .. وتراثنا في هذا الميدان ، المرشح ليكون — بالنسبة لنا — نقطة الانطلاق ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ — بعد تعريف مصطلحات المبحث — بتتبع قصة تراثنا وحضارتنا مع منطق أرسطو .. وموقف تراثنا من هذا المنطق .. ماذا قبل منه ؟ .. ومن الذي قبله ؟ .. ولماذا كان القبول ؟ ... ولماذا كان الرفض ؟ ..

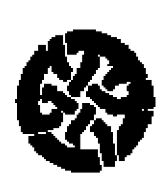
ثم تتبع تطور الرفض والنقد لمنطق أرسطو إلى مرحلة محاولة بناء منطق إسلامي بديل ، مرتبط بالعقيدة المتميزة واللغة المغايرة — عقيدة الإسلام .. واللغة العربية — وهنا يمكن التركيز على جهود الشافعي في [الرسالة] .. وجهود ابن سينا في [منطق المشرقيين] .. وجهود ابن تيمية في [نقض المنطق] وفي [درء تعارض صريح المعقول مع صحيح المنقول] وفي [القياس] .. إلخ .. كما يمكن التحقق من موقع الغزالي في هذه القضية .. ماذا قبل من منطق أرسطو ؟ .. وماذا رفض ؟ وما موقع جهوده الإبداعية في محاولة الإسلاميين بناء منطق إسلامي متميز .. كما يرد أيضا إبداع الفخر الرازي .. إلخ ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

- غير من أشرنا إليهم في خطة بحثه — المواطن التي عرضت — في مصادر علم الكلام الإسلامي — للحديث عن منطق أرسطو .. والإضافات التي جاءت في شروح الإسلاميين على الفلسفة اليونانية .. من مثل [الشفاء] و[النجاة] لابن سينا .. وشروح ابن رشد على أرسطو .. ونقد الجاحظ لأرسطو في [الحيوان] وغيره .. وماكتبه السيوطي في [صون المنطق] .. إلخ .. إلخ ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة دكتوراه



● **عنوان البحث :**

الوسطية الإسلامية

● **القضية التي يعالجها :**

هى جلاء هذه الصفة التي وصف القرآن الكريم بها أمة الإسلام .. وبيان ماذا تعنى هذه الصفة في تميز الإسلام وأمته في ميدان المعرفة ومنهج النظر والحياة ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ برصد النصوص القرآنية والحديثية التي تضمنت هذا المصطلح ، وماذا تعني دلالاتها .. ثم التمييز بين الوسطية في المصطلح العربي الإسلامي وبينها في المفهوم الأرسطي اليوناني ... ثم تتبع المكانة الوسط للنظرة الإسلامية وللفعل الإسلامي ، في مختلف الميادين والمجالات الحياتية والمعرفية النظرية .. الوسطية الجامعة في علاقة « الذات » بـ « الموضوع » وفي علاقة الفرد بالطبقة والأمة .. وفي علاقة الانتماء الأسري والقبلي والوطني والقومي والإسلامي والإنساني .. وفي الملكية العامة والخاصة .. وفي مكانة الإنسان في الكون .. وفي علاقة الفكر بالمادة .. وفي علاقة العقل بالنقل .. وفي علاقة الشورى الإنسانية بالشريعة الإلهية .. وفي علاقة الثوابت بالمتغيرات .. وفي علاقة الأصول بالفروع .. إلخ .. تتبع الوسطية الإسلامية الجامعة ، كالخصيصية الجامعة والصفة المميزة للفكر والفعل الإسلاميين بمختلف ميادين النظر والممارسة والتطبيق ..

● **أما مصادر هذا البحث فهي :**

القرآن الكريم ، يتتبع البحث فيه المواطن التي عرضت فيها آياته ــ بشكل مباشر أو غير مباشر ــ لاتصاف المسلم والمسلمين بالتوسط والاعتدال .. مستعينا على ذلك بأمهات كتب التفسير .. وكذلك مصادر السنة النبوية .. وأيضا سيرة الرسول ﷺ ، وتجربة المسلمين في الصدر الأول للإسلام .. مع المراجع التي عرضت لهذا المبحث في الفكر الحديث ، سواء منها ما اهتم بالتصور الإسلامي ، أو بالتصور الأرسطي ، أو قارن بينهما ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

أطروحة ماجستير





من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف مافيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية ـ شرعية وعصرية ـ بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



مفاتيح العلوم
للخوارزمي

الشيخ بدر القاسمي

التعريف بالمؤلف :

هو محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله الكاتب البلخى الخوارزمي . كان بارعا فى الفلسفة والعلوم العقلية الأخرى ، ملما بالفقه والأصول واللغة . ولقبه « الكاتب » يدل على مكانته فى ديوان الكتاب ومهنته ، وقد قام بتأليف كتابه « مفاتيح العلوم » للوزير أبى الحسن عبد الله بن أحمد العتبى ، وقدمه إليه تقديراً لحبه للعلم ورعايته للعلماء كما يشير إلى ذلك فى المقدمة . وكان عبد الله بن أحمد العتبى وزيراً لنوح بن منصور السامانى وكان حسن التدبير فى معالجة الأمور والقضايا .

والمؤلف من أبرز علماء القرن الرابع الهجرى ، مات عام ٣٨٧ هـ الموافق ٩٩٧م ولا يعرف تاريخ ميلاده أو تفاصيل أخرى عن حياته .

مؤرخوه :

جاء ذكر الخوارزمى مع كتابه « مفاتيح العلوم » فى العديد من الفهارس وكتب التاريخ والاعلام دون ذكر شيوخه أو تلاميذه وبين تلك الكتب :

١ – كشف الظنون ص ١٧٥٧.

٢ – هدية العارفين ج ٢. ص ٥١.

٣ – الاعلام للزركلى ج ٥ ص ٣١٢ ، ٣١٣.

٤ – معجم المؤلفين ج ٩ ص ٢٩ – ٣٠.

٥ – الخطط للمقريزى ج ١ ص ٢٥٨.

٦ – دائرة المعارف الإسلامية ج ٩ ص ١٧.

التعريف بالكتاب :

يعتبر كتاب « مفاتيح العلوم » من أقدم الكتب التى صنفها المسلمون بأسلوب

موسوعى . وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع ، ذو قيمة علمية كبيرة حيث يزود الباحث بثقافة متنوعة ، ويوفر عليه الكثير من الجهد والوقت وهو بحق مفتاح للعديد من العلوم والمعارف .

وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى ليدن عام ١٨٩٥ م . وبين يدى طبعة ثانية من الكتاب وهى من منشورات مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٩٨١ . ويقع الكتاب فى ١٥٤ - صفحة من القطع المتوسط ويشتمل على صورة صفحتين من النسخة الخطية التى نُقل عنها .

محتويات الكتاب :

رتب المؤلف كتابه على نمط منطقى بديع ، حيث قسمه على مقالتين وخصص (المقالة الأولى) للعلوم الشرعية وما يقترن بها من العلوم العربية ، كما خصص (المقالة الثانية) للعلوم العجمية المنقولة من الأمم الأخرى كالمنطق والفلسفة وعلم الهيئة والكيمياء وغيرها . وتشتمل (المقالة الأولى) على ستة أبواب وكل باب يتكون من عدة فصول :

١ - باب علم الفقه وفيه أحد عشر فصلا .

٢ - باب علم الكلام وفيه سبعة فصول .

٣ - باب علم النحو وفيه اثنا عشر فصلا .

٤ - باب الكتابة وفيه ثمانية فصول .

٥ - باب الشعر والعروض وفيه خمسة فصول .

٦ - باب الأخبار وفيه تسعة فصول .

وتشمل (المقالة الثانية) على تسعة أبواب ، وهى :

١ - باب الفلسفة ويتكون من ثلاثة فصول .

٢ - باب المنطق ويتكون من تسعة فصول .

٣ - باب الطب ويتكون من ثمانية فصول .

٤ - باب علم العدد ويشتمل على خمسة فصول .

٥ - باب الهندسة ويشتمل على أربعة فصول .

٦ - باب علم النجوم ويشتمل على أربعة فصول .

٧ - باب الموسيقى ويشتمل على ثلاثة فصول .

٨ - باب الحيل ويشتمل على فصلين .

٩ - باب الكيمياء ويشتمل على ثلاثة فصول وبها ينتهى الكتاب .

ويبلغ مجموع أبواب الكتاب خمسة عشر بابا ، وهى مقسمة إلى تسعة وتسعين فصلا .

ولم يكتف المؤلف فى هذا الكتاب بشرح مصطلحات أشتات من علوم مختلفة ، بل تمكن من خلال ترتيب الكتاب المحكم ومنهجه القديم من تقديم خلاصة موجزة عن كل علم ، يشعر بها القارىء أنه قد تضلع من حصيلة تلك العلوم فى وقت قصير . كذلك اهتم الخوارزمى

بإرجاع المصطلحات المعربة إلى أصولها اليونانية أو السريانية والفارسية بدقة متناهية .

ويبدأ الكتاب بباب علم الفقه ، ويتناول مصطلحات أصول الفقه كالنص ، والإجماع والقياس ، والاستحسان ، والاستصحاب بالشرح والإيضاح .

ومن مصطلحات الفقه يتناول الطهارة ، والصلاة ، والصوم ، والزكاة ، مع ذكر أسنان الإبل والغنم ، والبقر ، والمكاييل والموازين التى تستعمل لتقدير الكميات وتحديد المقادير . كما يتناول مصطلحات الحج ، والزكاة ، والطلاق والبيوع والشركات والديات والفرائض وغيرها .

ومن مصطلحات علم الكلام : الذات ، الجوهر ، العرض ، الطفرة .

ومن الطوائف والنحل : المعتزلة ، الخوارج ، أصحاب الحريات ، المجبرة ، المشبهة ، المرجئة ، الشيعة .

ومن الديانات : النصرانية ، اليهودية: (مع ذكر الطوائف الرئيسية فى كلتا الديانتن) والمزدكية ، الزنادقة ، المجوس ، البراهمة ، السوفسطائية ، الدهرية ، الوثنية (مع ذكر الأصنام التى كانت تعبد فى جزيرة العرب) .

ومن قواعد اللغة : مبادىء علم النحو ، ومصطلحاته الأساسية ، ووجوه الإعراب المختلفة .

وفى باب الكتابة : مصطلحات الكتابة ، والدواوين المختلفة ، الخراج ، الخزن ، البريد ، الجيش ، الضياع ، النفقات ، الماء ، وأسلوب تحرير الرسائل السلوكية ، وأسماء الأدوات المستخدمة فى ممارسة الأعمال الوزارية ، وأصول تلك الكلمات المعربة والدخيلة .

وفى باب الشعر : مصطلحات علم العروض ، والبلاغة والبديع .

ومن مصطلحات الفلسفة : (الهميونى) ، (الصورة) ، (واجب الوجود) ، (العقل الفعال) ، (النفس الكلية)،(الروح)،(الجسم)،(الزمان) (الخلاء) .

ومن مصطلحات علم المنطق : المصطلحات الأساسية وأصولها اليونانية :

١ – ايساغوجى (مبادىء المنطق) .

٢ – قاطيغورياس (المقولات العشر) .

٣ – بارى أرميناس (الحدود والتعريفات) .

٤ – أنون طيقا (العكس) .

٥ – أخود فطيقى (أصول البرهان).

٦ – طوبيقى (الجدل).

٧ – سوفسطيقى (المغالطات) .

٨ – يطوريقى (الخطابة) .

٩ – بيوطيقى (الشعر) .

ومن مصطلحات علم الطب :

١ – التشريح .

٢ – الأمراض والأدوية .

٣ – الأغذية .

٤ – الأدوية المفردة .

٥ – الأدوية مشتبهة الأسماء .
٦ – الأدوية المركبة .
٧ – أوزان الأطباء ومكاييلهم .
٨ – المصطلحات الطبية النادرة .

ومن مصطلحات الحساب :

١ – الأعداد المفردة والمركبة
٢ – الأشكال والنسب .
٣ – وجوه الحسابات من الضرب والطرح .

ومن الهندسة : ١ – الخطوط .
٢ – البسائط .
٣ – المجسمات .

ومن النجوم :

١ – أسماء النجوم .
٢ – تركيب الأفلاك .
٣ – آلات المنجمين .
٤ – البروج السماوية .

ومن مصطلحات الموسيقى :

الرباب ، الصنج ، الزير ، البم ، ذو الأوتار ، القيثارة ، الطنبور ، العود . ومن الايقاعات : الهزج ، الخفيف ، المثقل .

ومن مصطلحات الكيمياء : المصطلحات العامة للكيمياء ، والرموز المستخدمة فيها كالشمس للذهب ، والقمر للفضة والزهرة للنحاس وغيرها .

وهكذا يقدم الكتاب خلاصة العلوم المتداولة فى عصر الخوارزمى مع شرح مصطلحاتها ومبادئها بأسلوب رصين وترتيب منطقى متناسق .

الملاحظة العامة :

يشعر القارىء بأن المؤلف كان أكثر براعة وتوفيقا فى (المقالة الثانية) والأبواب الأخيرة مما كان عليه فى (المقالة الأولى) ، فكلامه فى تلك العلوم يتسم بالدقة والرصانة . أما العلوم الشرعية من الفقه وأصوله وما يتعلق بالفرق والطوائف فلم يعطها المؤلف حقها وتعوزها الدقة أحيانا وعلى كل حال فهذا أول جهد موسوعى فى هذا المجال .





إحصاء العلوم
للفارابى

دكتور محفوظ عزام *

المؤلف :

الفارابى هو أبو نصر محمد بن طرخان ، ويطلق عليه «المعلم الثانى» لمكانته الكبيرة فى استيعاب وشرح مذهب أرسطو ، الذى أطلق عليه ، « المعلم الأول » . وقد امتدت حياته فشملت الفترة التى تولى فيها الخلافة العباسية كل من المعتمد والمعتضد والمكتفى والمقتدر . وتوفى الفارابى سنة ٣٣٩هـ . ويعد الفارابى المفكر الإسلامى الأول الذى عنى بدراسة تصنيفات العلوم ، إذ أفرد لها كتاب « إحصاء العلوم » ويعد من أهم كتبه على الإطلاق .

الكتاب :

يحدد الفارابى غرضه من هذا الكتاب فيقول فى مقدمته أنه أراد منه إحصاء العلوم المشهورة فى عصره علما علما ، وتعيين غرضها بالدقة اللازمة ، وبيان مجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له أجزاء ، ويجمل ما فى كل واحد من أجزاء ، وهو فى خمسة فصول ، الفصل الأول فى علم اللسان وأجزائه ، والثانى فى علم المنطق وأجزائه ، والثالث فى علوم التعليم ، أى العلوم الرياضية والطبيعية وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه وفى العلم الإلهى وأجزائه ، والخامس فى العلم المدنى وأجزائه وفى علم الفقه وعلم الكلام .

ويبين الفارابى الهدف من كتابته لهذا الكتاب فيقول : « وبهذا الكتاب يقدر

---

* أستاذ مساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .

الإنسان على أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف » .

ويشتمل الفصل الأول على دراسة عن اللغة ، ويرى الفارابى أن علم اللسان يحتوى على قسمين :

أ ــ حفظ الألفاظ التى عند الأمة ، وهذا فى العادة تقوم به المعاجم اللغوية المختلفة .

ب ــ علم اللغة وهو العلم الذى يستنبط قوانين هذه الألفاظ ، ثم القواعد التى تتم بمقتضاها هذه الألفاظ وهو علم النحو . وكانت للفارابى مناظرات متعددة مع أستاذه « أبو بشر متى » أرادا أن يثبتا فيها استمداد النحو من المنطق .

أما الفصل الثانى فيشتمل على دراسة موسعة عن العلم المنطق تتضمن العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والشعر . وقد توسع الفارابى فى هذا الفصل توسعا مقصودا مما يدلنا على أنه كان يقصد الرد على الذين كانوا يهاجمون المنطق فى عصره بعد أن تغلب رأى النحويين فى مناظرة حدثت عام ٣٢٠ هــ فى بغداد بين سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس أستاذ الفارابى ، وانتصر فيها السيرافى على أبى بشر مما يوحى بانتصار النحو على المنطق . ولهذا جاء « إحصاء العلوم » ليشارك فى الجدل الدائر حول صلة المنطق بالنحو ، ولينتصر للمنطق .

ويشتمل الفصل الثالث على علوم التعاليم ، وهى تتضمن سبعة أجزاء :

١ ــ علم العدد والحساب .

٢ ــ علم الهندسة .

٣ ــ علم المناظر .

٤ ــ علم النجوم أو علم الفلك . « وهو إما علم أحكام النجوم أو علم النجوم التعليمى » .

٥ ــ علم الموسيقى العملية أو النظرية .

٦ ــ علم الأثقال .

٧ ــ علم الحيل (علم قوانين الحركة أو الميكانيكا) .

وأشار الفارابى إلى علم النجوم ، وقوله بأنه يتضمن علمين هما علم أحكام النجوم وعلم النجوم التعليمى إشارة ذات دلالات متعددة .

فعلم أحكام النجوم هو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث فى المستقبل ، أى أنه يربط حياة الإنسان برصد الكواكب والأفلاك . وهو أشبه بالرؤيا والزجر والعرافة .

أما علم النجوم التعليمى ، فهو علم الفلك بالمعنى الذى نعرفه الآن . غير أن الفارابى يقول أن علم النجوم التعليمى يبحث فى الأجسام السماوية وفى الأرض ، فهو يضمّن علم الفلك علم الجغرافيا .

ويدرس الفصل الرابع « العلم الطبيعى » وينظر فى الأجسام الطبيعية ، وفى الأغراض التى قوامها هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام ، والأغراض التى قوامها فيها . ويشمل العلم الطبيعى على ثمانية أجزاء هى :

١ ــ السماع الطبيعى .

٢ ـ كتاب السماء والعالم .
٣ ـ الكون والفساد .
٤ ـ ٥ ـ الآثار العلمية .
٦ ـ المعادن .
٧ ـ النبات .
٨ ـ الحيوان والنفس .

كما يدرس فى هذا الفصل أيضا « العلم الإلهى » وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة وينقسم إلى ثلاثة أقسام :
١ ـ قسم يفحص فيه عن الموجودات بما هى موجودات ، أى عن المبادىء الأولى للفلسفة .
٢ ـ والقسم الثانى يبحث عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية والجزئية .
٣ ـ والقسم الثالث يبحث فى الموجودات المجردة ، أى فى الانيات الروحانية التى ليست بأجسام ولا فى أجسام .

أما الفصل الخامس فيتحدث فيه الفارابى عن « العلم المدنى » وهو يفحص فى أصناف الأفعال والإرادات ، وهو علم غائى علمى ، وينقسم إلى فرعين : يشتمل الفرع الأول على السعادة وعلى وجوه طلبها من حيث أن السعادة الدنيوية والأخروية مطلب أساسى للإنسان . أما الفرع الثانى فيشتمل على ترتيب الشيم والسير والأفعال ، أى أنه يتضمن الإشارة إلى أنماط السلوك الإنسانى .

كما يتحدث فى هذا الفصل أيضا عن « علم الفقه » وهو صناعة بها يستطيع الإنسان أن يستنبط تقدير الشىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده ، على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير (القياس) وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع .

وهو يذكر أن هذا العلم جزءان : أحدهما فى الآراء ، والثانى فى الأفعال أما الجزء الأول فهو يدور حول المذاهب الفقهية أو أصول الأحكام الشرعية والقواعد الأصولية التى تدرس فى علم أصول الفقه ، وهى مستمدة من العقائد التى هى أصل الشريعة ومنبعها . والجزء الثانى من علم الفقه فهو تطبيقى يدور حول مسائل الفروع ، أى حول سلوك المسلم وممارسته العلمية فى حياته الخاضعة للعقائد الإسلامية . وهنا نجد بحوث مواضيع الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون بوجه عام .

يدرس « الفارابى » فى هذا الفصل أيضا « علم الكلام » وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

وهذا العلم جزءان أيضا : يدور أحدهما حول الآراء والثانى يدور حول الأفعال ، والأول يتعلق بمسائل التوحيد وبذات الله وصفاته وأفعاله ، أى ما يمس العقيدة عن قرب . أما الثانى فيتعلق بأفعال الإنسان ، مثل الجبر والاختيار ومشكلة الإمامة ، وغيرها مما يرتبط بسلوك الأفراد والجماعات والنظر إلى ذلك من خلال العقل الإنسانى .

هذا ، ولقد تميزت محاولة الفارابى فى تصنيفه بالجدة والأصالة ، ولم تكن عملا تجميعياً للعلوم ، وإنما كانت بمثابة تطبيق علمى لنظريته العامة فى تصنيف العلوم ، فهو يقيم تصنيفه على أساس موقف معرفى تجاه موضوعات المعرفة ، فمن الموضوعات موجودات يعرفها الإنسان ولا دخل له فى فعلها ، والمعرفة تطلب فيها لذاتها . وهناك موضوعات يعرفها الإنسان ويستطيع فعلها ، والمعرفة تطلب هنا من أجل العمل أو المنفعة . والنوع الأول من الموجودات تدرسه العلوم النظرية ، والنوع الثانى تبحثه العلوم العملية . وقد قدم الفارابى العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف الثانية على الأولى .

كما أنه أقام تصنيفه على أساس الغاية القصوى والنهائية من تحصيل العلوم وترتيبها على هذا النحو . فمن هذه الناحية اتجه الفارابى اتجاها أخلاقيا عاما من حيث أنه يتبنى نظرية أرسطو فى السعادة ، وكيف أن غاية الحياة هى السعادة التى تتحقق من الفلسفة والحكمة عن طريق التأمل لموضوعاتها الإلهية ، هذا بالإضافة إلى أن الإنسان يطلب السعادة — أيضا — من وراء ممارسته العملية فى حياته ، وهذه هى المنفعة القصوى التى يتحصل عليها من معرفة العلوم العملية .

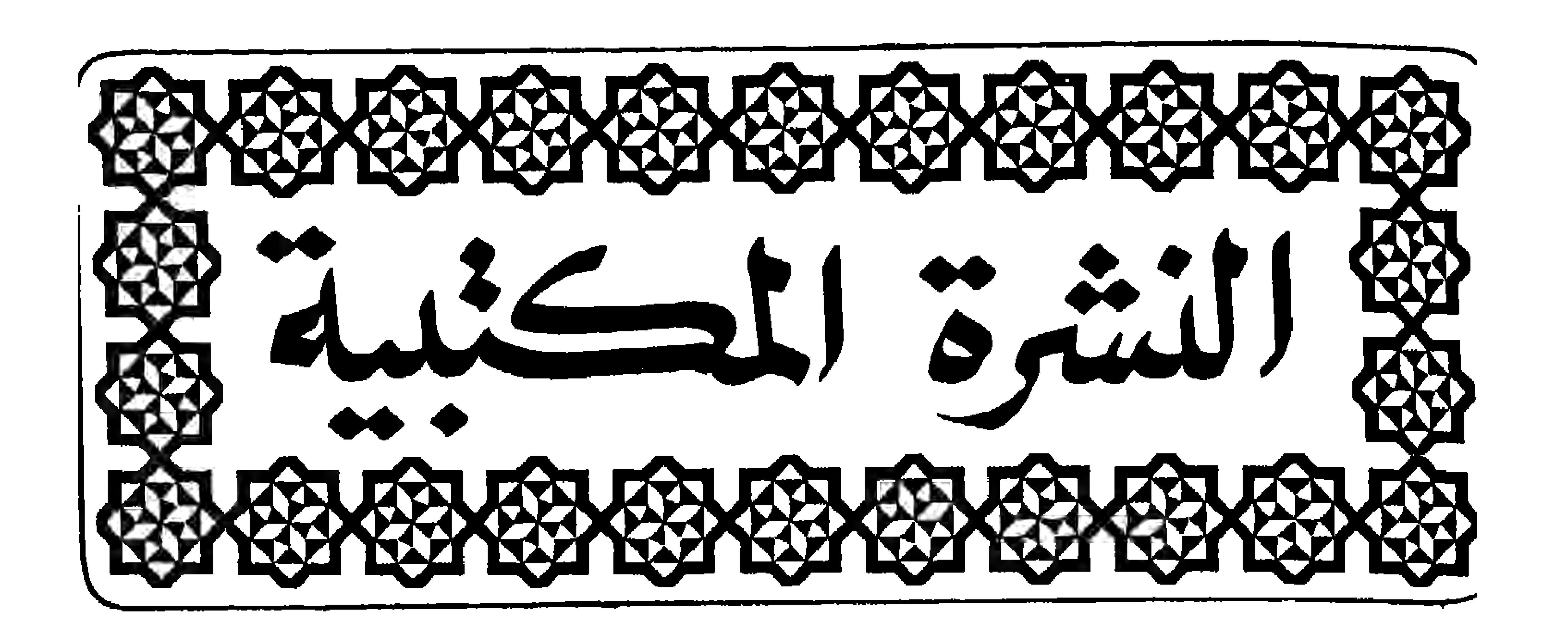
ومن هنا فإن السعادة — فى رأى الفارابى — غاية كل إنسان ، وهى تحصل بالاكتساب وتتوقف على جودة التمييز الذى يحصل بقوة الذهن التى نجنيها من صناعة المنطق .

وعلى هذا النمط يحصل الإنسان على معارف يكون قسم منها مقصوده تحصيل الجميل ، وقسم آخر تحصيل النافع .

أما القسم الأول فيسمى بالفلسفة أو بالحكمة وعلومها ، وبها ينال الإنسان السعادة القصوى ، وهذه العلوم وهى القسم النظرى من تصنيف العلوم عند الفارابى ، إنما تطلب لذاتها ، وتدخل العلوم العملية ، كالعلم المدنى والفقه والكلام فى قسم العلوم النافعة ، وهى لا تطلب لذاتها ، ويكون تحقيقها للسعادة عن طريق فعلها . ومن ثم فالغاية من تحصيل القسمين واحد ، وهى السعادة . وبينما تتحقق السعادة فى المعرفة النظرية عن طريق المعرفة الخالصة وبلوغ تمام اليقين نجد أن السعادة تتحقق فى نطاق المعرفة العملية عن طريق المنفعة العملية التى يكتسبها الإنسان الذى يحصّل هذه العلوم .

والكتاب على هذا النحو مرجع أصيل فى تصنيفات العلوم ومرجع هام فى الفلسفة بوجه عام وفلسفة العلوم بوجه خاص .





النشرة المكتبية

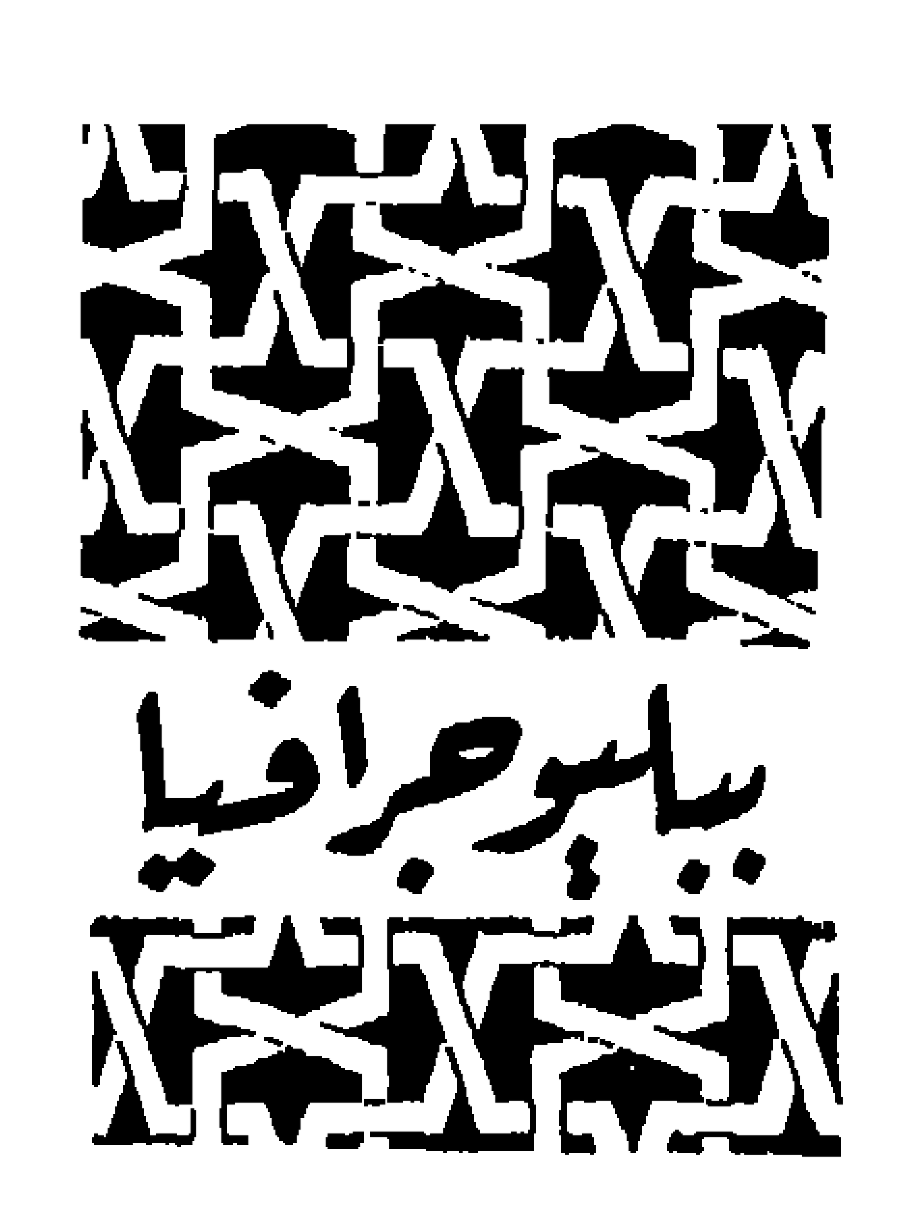
تحرير : محيى الدين عطية

ربيع الثانى ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ . ديسمبر ١٩٨٨ ـ يناير ـ فبراير ١٩٨٩م

ببليوجرافيا :

- الفكر الإسلامى ـ قائمة فصلية منتقاه .
- دليل الباحث فى « المرأة والأسرة فى الإسلام » (جزء ٣) .





الفكر الإسلامى

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ـــ الأطروحات الجامعية ـــ بحوث المؤتمرات ـــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى (تدوب) .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ـــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .
50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين .

كتب

ابن تيمية ـ الفتاوى

ابن عبد الوهاب ، محمد . المسائل التي لخصها شيخ الإسلام محمد عبد الوهاب من فتاوي ابن تيمية . ــ الرياض : دار عالم الكتب ، 1408 هـ ، 1988 م . ــ 219 ص ؛ 24 سم . (1)

ابن الجنيد وابن معين

ابن معين ، يحي . سؤالات ابن الجنيد أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الختلى لأبي زكريا يحي معين ؛ تحقيق أحمد محمد نور سيف . ــ المدينة المنورة : مكتبة الدار ، 1408 هـ 1988 م . ــ 597 ص ؛ 24 سم . ــ (من آثار يحي بن معين فى الجرح والتعديل ؛ 4) . (2)

الإدارة والتراث

البرعى ، محمد عبد الله . عابدين ، عدنان بن حمدى . الإدارة فى التراث الإسلامى مع حكم وأمثال المسؤولين ورجال الأعمال ، جدة مكتبة الخدمات الحديثة ، 1408 هـ . (3)

الأدب

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . نظرات فى الأدب ــ جدة : دار المنارة ، 1408-1987 ، 86 ص . (4)

الأدب الإسلامى

حمدان ، محمد أحمد . نحو نظرية للأدب الإسلامى . جدة : دار المنهل ، 1407-1986 . 172 ص ، 24×17 سم (5)

أصول الفقه

ابن النجار ، محمد بن أحمد الفتوحى . شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ، أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه ؛ تحقيق محمد الزحيلي ، نزيه حماد . ــ مكة المكرمة : جامعة أم القرى . مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامى ، 1408 هـ ــ 1987 م ــ المجلد الرابع : 854 ؛ 24 سم . (6)

الباحسين ، يعقوب بن عبد الوهاب . أصول الفقه : الحد والموضوع والغاية . ــ الرياض : مكتبة الرشد ، 1408 هـ ؛ 156 ص . (7)

الاقتصاد الإسلامى

بيت التمويل الكويتى . الفتاوى الشرعية فى المسائل الاقتصادية . ــ ج 2 ، الكويت : بيت التمويل الكويتى ، 1407-1408 -- 1986 م - 1987 م . 222 ص ، 24 سم . (8)

الله (سبحانه) ــ الأسماء والصفات

ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم . الرسالة المدنية : (بحث نظري وتطبيقي في

الأسماء والصفات) ؛ تحقيق الوليد بن عبد الرحمن الغريان . ــ الرياض : دار طيبة ، 1408 هـ . 81 ص ؛ 24 سم . (9)

الله (سبحانه) ــ الصفات

ابن خزيمة ، محمد بن إسحاق . كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ؛ دراسة وتحقيق عبد العزيز ابن إبراهيم الشهوان . ــ الرياض : مكتبة الرشد ، 1408 هـ - 1988م . ــ الجزء الأول : 547 ص ؛ 24 سم . (10)

الأنبياء والرسل

الخياري ، محمد أحمد ياسين . مختصر أنساب الأنبياء والرسل . ــ جدة : مطابع دار البلاد ، 1408 هـ . (11)

البخاري ــ فهارس

العسلي ، أم عبد الله بنت محروس (إعداد) . فهرس مصنفات الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المنشورة فيما عدا الصحيح ؛ ترتيب محمد بن حمزة بن سعد ؛ إشراف محمود بن محمد الحداد . ــ الرياض : دار العاصمة ، 1408 هـ . - 678 ص 24 سم . ــ (فهرس الفهارس ؛ 3- كتب الرجال ؛ 1) (12)

التربية والجريمة

يالجن ، مقداد . التربية الإسلامية ودورها في مكافحة الجريمة . ــ الرياض : المؤلف ، 1408 هـ ، 1987 م . ــ 278 ص ؛ 21 سم . (13)

التشيع

الجبهان ، إبراهيم سليمان . تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر التشيع على المسلمين والإسلام . ط 3 . ــ [الرياض : المؤلف] ، 1408 هـ - 1988 م - 519 ص ؛ 24 سم . (14)

جامعة أم القرى ــ محاضرات

أدب إسلامي : محاضرات ألقيت في جامعة أم القرى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى : كلية الدعوة وأصول الدين ــ قسم الإعلام الإسلامي ، 1408 هـ ، 1987م . - 143ص ؛ 24سم . (15)

الحديث ــ متون

ابن حميد ، عبد . المنتخب ، تحقيق وتعليق مصطفى بن العدوي شلبايه . ــ مكة المكرمة : مكتبة ابن حجر ، 1408 هـ - 1988 م . الجزء الثاني والثالث ؛ 24 سم . (16)

ابن صاعد ، يحيى بن محمد . مسند عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه ؛ تحقيق سعد بن عبد الله آل حميد . - الرياض : مكتبة الرشد ، 1408 هـ - 198 ص ؛ 24 سم . (17)

ابن قطلوبغا ، قاسم بن عبد الله ، ت 879 هـ . عوالي الليث بن سعد ، رواية حسين بن

الطولـولي ؛ تحقيـق عبـد الكـريم بكـر الموصلي النعيمي . ـــ ط 1 . — حبرة دار الوفاء ، 1408 هـ ، 1987 م . — 109 ص ، 24سم . (18)

الألباني ، محمد ناصر الدين . صحيـح سنـن الترمذى باختصار السند ؛ علـق عليـه وفهرسه زهير الشاويش . — الرياض : مكتب التربيـة العربى لدول الخليـج ، 1408 هـ ، 1988 م . — 4 جـ ؛ 30 سم . (19)

الحديث — فهارس

العمروي ، عمر بن غرامة . الأطـراف السنيـة لجمـع الزوائـد والمطـالب العاليـة . — الريـاض : مكتبـة دار الطحـــاوي ، [1408 هـ] . — 744 ص ؛ 25 سم . (20)

العمروي ، عمر بن غرامة . فهـرس أحـاديث الدر المنثور في التفسير بالمأثـور لجلال الدين السيوطي . — الرياض : دار عالم الكـتب ، 1408 هـ ، 1988 م. 518 ص ؛ 25سم . (21)

الحديث ــ معاجم

الذهبي ، محمد بن أحمد . معجم الشيـوخ : المعجم الكبير ؛ تحقيق محمـد الحبيـب الهيلة . — الطائف : مكتبة الصديـق ، 1408 هـ — 1988 م . — ٢ جـ ؛ 24 سم . (22)

الحديث . موسوعات

قاضي ، عبد الملك بكـر . موسوعـة الحديث النبوي : أحاديث الحج والعمـرة . ـــ الطبعة التمهيديـة . — الظهـران : مبرة بكر عبد الله قاضى ، ذو الحجة 1408 هـ . — 1389—752 ص الجزء الثانى ؛ 28سم . (23)

قاضي ، عبد الملك بكـر . موسوعـة الحديث النبوي : أحـاديث الحرمين الشريـفين والأقصى المبـــــارك . — الطبعـــــة التمهيدية . — الظهران : مبرة بكر عبد الله قاضي ، ذو الحجة 1408 هـ . — 664ص ، 28سم . (24)

الحضارة ــ ندوة

مكتب التربية العربى لدول الخليج . وقائع ندوة التحديات الحضارية والغزو الثقافى لدول الخليـج العـربى : مسقـط 1-3 شعبـان 1405 هـ . الرياض : المكتب ، 1408 هـ — 1987 م . 528 ص ؛ 24 سم . (25)

حقــوق المتهم (فقه)

السويلم ، بندر بن فهـد . المتهم وحقوقـه في الفقه الإسلامى . — الرياض : المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب ، 1408 هـ . — 418 ص ؛ 24 سم . (26)

الدارقطني – الجرح والتعديل

السُلَمي ، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين ، ت 412 هـ . سؤالات أبي عبد الرحمن السلمي للدارقطني في الجرح والتعديل ؛ دراسة وتحقيق سليمان آتش . ــ الرياض : دار العلوم ، 1408 هـ ، 1988م . — 382 ص ؛ 25سم . (27)

الدولة العباسية

ابن ظافر ، علي بن ظافر بن حسين الأزدي . أخبار الدولة المنقطعة « تاريخ الدولة العباسية » ؛ تحقيق ودراسة محمد بن مسفر الزهراني . ــ المدينة المنورة،مكتبة الدار ، 1408هـ ، 1988م . —336ص ؛24سم .(28)

الرحيلي ، سليمان ضفيدع . العلاقات السياسية بين الدولة العباسية ودولة الفرنجة في عهدي الخليفة هارون الرشيد والامبراطور شارلمان . ــ الرياض : دار الهدي ، [1408 هـ] . —107 ؛24سم . (29)

الرافعي والشرح الكبير

الملقن ، عمر بن علي . خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير للإمام أبي القاسم الرافعي ؛ تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي . — الرياض : مكتبة الرشد ، [1408 هـ] . —الجزء الأول :362ص ؛24سم . (30)

الرسائل الجامعية ــ أدلة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين . دليل الرسائل الجامعية من عام 1396-1407 هـ . — الرياض : الجامعة [1408 هـ] . — 204ص ؛29سم . (31)

الجنزوري ، عنايات . دليل المرأة المسلمة في فن التفصيل . — الرياض : مكتبة الساعي ؛ القاهرة : مكتبة القرآن ، إيداع 1987 م . ــ 80 ص ؛ 24 سم . (32)

الشعر الإسلامي

الخاني ، أحمد . مدرسة بدر وشعراؤها . — الرياض : المؤلف ، 1408 هـ . — 207ص ؛ 20 سم . — (ركن النقد الأدبي) . (33)

الخليف ، خليف سعد . الاتجاه الإسلامي بالشعر السعودي الحديث : دراسة أدبية تاريخية مع تراجم للشعراء ونماذج من شعرهم منذ عام ١٣١٩ حتى ١٤٠٧ هـ . — الرياض : المؤلف ، 1408هـ ، 1988م . —278ص ؛24 سم . (34)

الخنين ، ناصر بن عبد الرحمن . الالتزام الإسلامي في الشعر . —الرياض : دار الأصالة ، 1408 هـ . — 33 ص ، 24سم . (35)

الشعر والدعوة

أبو هلالة ، يوسف محي الدين . الشعر

والدعوة في عصر النبوة . – الرياض : دار العاصمة ، 1408هـ . – 80ص ؛ 24سم . (36)

الغزالي – إحياء علوم الدين

الحداد ، محمود بن محمد . تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للعراقي وابن السبكي والزبيدى . – الرياض : دار العاصمة ، 1408 ، 1987 م . – 7 جـ : 3169 ص ؛ 24 سم . – (المستخرج من الكتب ؛ 1) . (37)

الفطرة

أبو هلالة ، يوسف محيي الدين . دعوة الفطرة . – الرياض : دار العاصمة ، 1408 هـ . – 166 ص ؛ 24 سم . (38)

القرطبي – تفسير

سلمان ، مشهور حسن وجمال عبد اللطيف الدسوقي . كشاف تحليل للمسائل الفقهية في تفسير القرطبي . – الدمام وابن القيم ، 1408 هـ – 1988 م . – ، 286 ص . (39)

القرآن-حفظ

الآجرى ، أحمد بن الحسين . أخلاق حملة القرآن ؛ حققه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارىء . المدينة المنورة : مكتبة الدار ، 1408 هـ ، 1987 م . – 187 ص ؛ 24 سم . (40)

القرآن – قراءات

الداني ، أبو عمرو . الأحرف السبعة للقرآن ؛ تحقيق عبد المهيمن طحان . – مكة المكرمة : مكتبة المنارة ، 1408 هـ – 1988 م . – 80 ص ؛ 24 سم . (41)

القرآن – نحو

ظفر ، جميل أحمد . النحو القرآني : قواعد وشواهد . – مكة المكرمة : المؤلف (مطابع الصفا) ، 1408 هـ ، 1988 م – 605 ص ؛ 24 سم . (42)

المرأة

المعلمي ، يحيى عبد الله . المرأة في القرآن الكريم . – الرياض : دار المعلمي للنشر ، 1408 هـ ، 1988 م . – 227 ص ؛ 24 سم . (43)

مكة المكرمة – المكتبات الخاصة

ابن دهيش ، عبد اللطيف عبد الله . المكتبات الخاصة في مكة المكرمة . – مكة المكرمة : مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة ، 1408 هـ ، 1988 م . – 56 ص ؛ 24 سم . (44)

الملكية والدولة

الجليلي ، عبد الرحمن . تملك الأموال وتدخل الدولة فى الإسلام – الرياض : دار العلوم ، 1408 هـ ، 1988 م . – 2ج : 807 ص ؛ 25سم . (45)

نظم الحكم

قرعوش ، كايد يوسف محمود . طرق انتهاء ولاية الحكام فى الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية . بيروت : دار الرسالة ، 1987 م . (46)

أطـــروحـــات

الجهمية

العقلا ، سارة بنت فراج . الجهمية موقف السلف منهم فى القرن الثالث الهجرى . الرياض : كلية البنات — ماجستير . (47)

الشام – تاريخ

الخليفى ، شيخة . التوسع العمرانى فى بلاد الشام زمن الخلافة الأموية منذ عام ٤١ إلى عام ١٣٢ هـ . القاهرة : جامعة عين شمس — ماجستير . (48)

عروة بن الزبير – فقهه

الهاجرى ، الشريف عبد الله فهد . فقه الإمام عروة بن الزبير – جمعاً ودراسة المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية — دكتوراه . (49)

النفاق والمنافقون

الدخيل ، زينب عبد الرحمن . المنافقون كما تحدثت عنهم سورة التوبة . الرياض : كلية البنات — ماجستير . (50)

يوسف (عليه السلام)

الشنبرى ، حامد . النصوص المتصلة بسيدنا يوسف فى القرآن الكريم والتوراة : دراسة صوتية ودلالية مقارنة . مكة المكرمة : كلية البنات العربية بجامعة أم القرى — دكتوراه . (51)

بحـــوث

ابن تيمية

بستى ، شمس العلوم . العوامل التى كونت شخصية ابن تيمية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . (52)

التركى ، عبد الله عبد المحسن . تجدد المشكلات التى واجهها ابن تيمية يقتضى مجاهدتها من جديد . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . (53)

طارى ، محمد عبد الله . وجوه انتفاع المسلمين المعاصرين من حياة ابن تيمية وجهوده . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) (54)

عبد الحميد ، عبد العلى . ابن تيمية ومعارضوه . فى الندوة العالمية عن

حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(55)*

غانم ، محمود خليفة ، قصيدة عن حياة ابن تيمية وأعماله . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(56)*

كرمانى ، حفيظ الدين . آثار ابن تيمية فى الهند فى البداية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(57)*

ماهر ، عبد العليم . ابن تيمية لدى معارضيه . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(58)*

الندوى ، محسن عثمانى . العوامل التى كونت شخصية ابن تيمية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(59)*

الندوى ، محمد راشد . أثر ابن تيمية فى المفكرين العرب المعاصرين . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(60)*

ابن تيمية ــ منهاج السنة

طاهرى ، عبد الرشيد بت . ابن تيمية فى ضوء كتابه منهاج السنة . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(61)*

ابن تيمية وابن كثير

الندوى ، مسعود الرحمن خان . ابن تيمية كمصدر عند ابن كثير . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(62)*

ابن تيمية والبدع

السلفى ، سيد عبد الحفيظ . ابن تيمية والرد على البدعة . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(63)*

ابن تيمية والتاريخ

صديقى ، محمد ياسين مظهر . ابن تيمية ودراسة التاريخ الإسلامى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(64)*

ابن تيمية والتجديد

اختر ، أبو الحسن ، مآثر ابن تيمية وتجديده للدين . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) *(65)*

عالياوى ، عبد البارى . مآثر ابن تيمية

التجديدية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(66)*

عمرى ، يوسف كوكن ، مآثر ابن تيمية التجديدية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(67)*

القاسمى ، زبير أحمد . مآثر ابن تيمية التجديدية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(68)*

ابن تيمية والتصوف

الأثرى ، محمد أحمد . ابن تيمية وموقفه من التصوف . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(69)*

كتى ، د . اى . كى . أحمد . موقف ابن تيمية من التصوف فى ضوء شرحه لفتوح الغيب للجيلانى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(70)*

ابن تيمية والتفسير

سنبهلى ، برهان الدين . ابن تيمية وعلم التفسير . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(71)*

ابن تيمية والحديث

الغريوانى ، عبد الرحمن . ابن تيمية وجهوده فى الحديث وعلومه . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(72)*

القاسمى ، أنيس الرحمن . ابن تيمية وانتقاد الحديث . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(73)*

ابن تيمية والحسين

الرحمانى ، عبد السلام . ابن تيمية وموقفه من الحسين ويزيد . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند). *(74)*

ابن تيمية والدعوة

أعظمى ، حبيب الرحمن عمرى . دروس للدعاة والعلماء فى حياة ابن تيمية وأعماله التجديدية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند). *(75)*

البستوى ، ابن تيمية ومنهجه فى الدعوة الإسلامية فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه

الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(76)*

ابن تيمية والرافضة

الغامدى ، محمد هزاع . موقف الشيخ ابن تيمية من الرافضة . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(77)*

ابن تيمية والسيرة

المسير ، محمد سيد أحمد . البشائر المحمدية فى دراسات ابن تيمية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(78)*

ابن تيمية والعقيدة

الأعظمى ، محمد . عقيدة وحدة الوجود وابن تيمية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند). *(79)*

ابن تيمية والفراهى

ندوى ، رفيق . مقارنة بين منهج ابن تيمية فى التفسير ومنهج الفراهى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(80)*

ابن تيمية والفقه

أحمد ، يوسف حسين . ابن تيمية وجهوده فى إثراء الفقه الإسلامى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند). *(81)*

أعظمى ، عبد العزيز عمرى . ابن تيمية والفقه الإسلامى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(82)*

رحمانى ، محمد نعيم . ابن تيمية والفقه الإسلامى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند). *(83)*

ظفر الإسلام . ابن تيمية ونهضة الفقه الإسلامى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(84)*

ابن تيمية والقرآن

عبد القدوس ، عبد الواحد . ابن تيمية ترجمان القرآن . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(85)*

ابن تيمية والكتاب والسنة

السلفى ، محمد لقمان . ابن تيمية حامل راية الكتاب والسنة . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (*1987* : بنارس ، الهند) . *(86)*

ابن تيمية والمجتمع

مجتبى ، عبد البارى أحمد . ملامح المجتمع الإسلامى عند ابن تيمية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(87)*

ابن تيمية والمنطق

الندوى ، أبو العرفان . موقف ابن تيمية من المنطق والعلوم العقلية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(88)*

الوحيدى ، أبو العاص . ابن تيمية وعلم المنطق . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . *(89)*

ابن تيمية والنبوات

الندوى ، أبو الحسن على . مأثرة ابن تيمية الكبرى التركيز على أن النبوة هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة والهداية . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية (1987 : بنارس ، الهند) . *(90)*

الأخلاق والتنمية

أبو على ، سلطان . الأخلاق والتنمية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . *(91)*

الاقتصاد الإسلامى ـ تدريس

العوضى ، رفعت السيد . مرتكزات لتدريس الاقتصاد الإسلامى مع اقتراح عناصر لبعض المقررات الدراسية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . *(92)*

البنوك الإسلامية

عطية ، جمال الدين . تقويم مسيرة البنوك الإسلامية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . *(93)*

البنوك الإسلامية ـ السودان

سلامة ، عابدين . واقع التمويل بالمشاركة فى البنوك الإسلامية العاملة بالسودان . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . *(94)*

التمويل

حمود ، سامى حسن . صيغ التمويل الإسلامى . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر . (1988 : القاهرة) . *(95)*

التنمية

يوسف ، يوسف إبراهيم . المنهج الإسلامى فى التنمية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر . (1988 : القاهرة) . *(96)*

التنمية ـ عرض

القرى ، محمد على . استعراض الكتابات المعاصرة فى التنمية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . (97)

الديون الخارجية

خرابشة عبد الحميد . نظرة الإسلام للديون الخارجية وأثرها على الدول النامية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . (98)

الزكاة والتنمية

مشهور ، نعمت . الزكاة وتمويل التنمية . فى ندوة إسهام الفكر الإسلامى فى الاقتصاد المعاصر (1988 : القاهرة) . (99)

المقريزى ـ رأيه فى ابن تيمية

الفارسى ، سيد كفيل أحمد . ابن تيمية فى نظر المقريزى . فى الندوة العالمية عن حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ومواقفه الخالدة (1987 : بنارس ، الهند) . (100)

مقالات

الإبداع والتقليد

الأحمرى ، محمد حامد . الإبداع والتقليد عند مقلدى الغرب ـ البيان ـ ع 14 (صفر 1409 ـ أكتوبر 1988) ص 60-66 . (101)

ابن تيمية ـ الفتاوى

يوسف ، محمد خير رمضان . محاولة للتعرف على الحياة الواقعية فى بيئة ابن تيمية من خلال كتاب « مختصر الفتاوى المصرية » ـ التوباد . ـ مج 1 : ع 3'2 (رجب 1408 هـ ، 1988 م) ص 133-139 . (102)

الاحتساب والأسواق

السليمان ، طارق محمد عقيل . دور المحتسب فى إدارة وصيانة بيئة السوق فى المجتمع المسلم الأول . ـ البلديات . ـ س 3 : ع 12 (ربيع الثانى 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 54-61 . (103)

إدارة الموارد البشرية

نصير ، نعيم . المنظور الإسلامى لإدارة الموارد البشرية . ـ الإدارة العامة . ـ س 27 : ع 56 (ربيع الآخر 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 161-192 . (104)

الأدب الإسلامى

الندوى ، سعيد الأعظمى . الأدب والإسلام فى ميزان الواقع والتاريخ 1 . البعث الإسلامى (الهند) . مج 33 : ع 5 (محرم الحرام 1409) ص 59-68 . (105)

الأديان

ضميرية ، عثمان بن جمعة . الإسلام وعلاقته بالديانات الأخرى . ـ

البحـوث الإسلاميـة . ـ ع 21 (ربيع الأول ـ ربيـع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الثانيـة 1408 هـ)ص 311-352 . (106)

الإرشاد النفسى

أبو حويج ، مروان . الإرشاد النـفسى التربوى فى الفكر الإسلامى ـ دراسة تحليلية لأسس الصحة النفسية عند مسكويه ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ مج 8 : ع 31 (صيف 1988) ص 130-164. (107)

الأزهر

عبد الله ، عبد الغنى محمد . الأزهـر : الجامـع .. والجامعـة ؛ التـاريخ .. والأثـر . ـ الفـيصل . ـ س 11 : ع 129 (ربيـع الآخر 1408 هـ ـ نوفمبر 1987 م)ص 59-67 . (108)

الاستشراق

حسن ، محمد إبراهيم . الاستشراق وأثره على الثقافة العربية . ـ رسالة الخليج العـربى . ـ س 8 : ع 26 (1408 هـ ـ 1988 م)ص 33-53 . (109)

أصول الفقه

ابن الصديق ، إبراهيم . التعريف بالعلة فى الأنـدلس ـ مجلـة دار الحديث الحسنية ـ ع 6 (1408 ـ 1988) ص 71-94. (110)

ابن الصديق ، محمد على . السنة ومنهج الاستنباط فى الفقه المالكى ـ مجلة دار الحديث الحسنيـة ـ ع 6 (1408-1988) . ص 272-311. (111)

جشتى ، على أصغر . الاحتجاج بالحديث الضعيف ماله وما عليه ـ الدراسات الإسلاميـة ـ مج 23 : ع 2 (رجب ـ رمضان 1408/ أبريل ـ يونيو 1988) ص 31:51. (112)

الحسن ، خليفة بابكر . مفهوم الموافقة عند الأصوليين ـ مجلة الشريعة والـدراسات الإسلاميـة (الكـويت) ـ س 5 : ع 10 (شعبان 1408 ـ أبريل 1988) . ص 211-264. (113)

ماء العينين ، حمداتى شبيهنا . نظرية السبب فى الفقـه الإسلامى ـ مجلـة دار الحديث الحسنيـة ـ ع 6 (1408-1988) . ص 180-201. (114)

الإعلام الإسلامى

طاش ، عبـد القـادر . إضاءات حول الإعلام الإسلامى . ـ الفيصل . ـ س 11 : ع 130 (ربيـع الآخر 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 22-27. (115)

الأفغانى ـ العصبية

بلقريز ، عبد الإله . العصبية فى فكر جمال الديـن الأفغـانى ـ منبر الحوار ـ

س 3 : ع 10 (1408/1988)
ص 44-59. (116)

الأقليات الإسلامية

محمود ، جمال الدين محمد . الأقليات الإسلامية (المشكلات الثقافية والاجتماعية) ـ الإسلام اليوم ـ ع 5 (ذو القعدة 1407 ـ جويلية 1987) ص 51-66. (117)

الأمن

ابن فوزان ، صالح . تحقيق الإسلام لأمن المجتمع . ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 21 (ربيع الأول ـ ربيع الثانى ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة 1408 هـ) ص 96-114 (118)

باكستان

هيئة التحرير . باكستان وتحكيم الشريعة الإسلامية ـ البيان ـ ع 13 (ذو الحجة 1408 ـ أغسطس 1988) ص 73-90. (119)

بنو إسرائيل والتطرف

عبد المحسن ، عبد الراضى محمد . ظاهرة التطرف الدينى فى بنى إسرائيل . ـ الفيصل . ـ س 12 : ع 134 (شعبان 1408 هـ ـ مارس/ أبريل 1988 م) ص 87-91 . (120)

البنوك الإسلامية

النجار ، أحمد . البنوك الإسلامية وأثرها فى تطوير الاقتصاد الوطنى . ـ الفكر الإسلامى . ـ س 16 : ع 10 (محرم 1408 هـ ـ تشرين أول 1987 م) ص 57-60 . (121)

البيئة والتربية

عبد العزيز ، شحاته عبد الوهاب البيئة والتربية فى ضوء الإسلام ـ التربية ـ ع 86 (شوال 1408 ـ مايو 1988) ص 94-95. (122)

تاريخ الشام ـ مؤتمرات

العبادى ، مصطفى . المؤتمر الدولى الرابع لتاريخ بلاد الشام ـ الندوة الثالثة ـ العهد الأموى (عمان من 24 - 29 أكتوبر 1987) ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ مج 8 : ع 31 (صيف 88) ص 344-348.

(123)

تاريخ العلوم

الشرقاوى ، حسن . مادة تاريخ العلوم أعربية هى أم إسلامية ـ التربية ـ ع 85 (رجب 1408 ـ فبراير 1988) ص 62-63 (124)

التبادل الفكرى

أبو ذياك ، صالح محمد فياض . التبادل الفكرى بين المغرب والأندلس وشبه الجزيرة العربية . ـ الدارة . ـ س 13 : ع 2 (محرم 1408 هـ ـ أغسطس 1987 م) ص - 135 . 98 (125)

التراث

فجال ، محمود . فى التراث الإسلامى

العربى وقيمته الحضارية . ــ عالم الكتب . ــ مج 9 : ع 1 (رجب 1408هـ - فبراير 1988 م) ص - 34 . 28 (126)

التربية الإسلامية

أبو العينين ، على خليل . منهجية البحث فى التربية الإسلامية . ــ رسالة الخليج العربى . ــ س 8 : ع 24 (1408 هـ ــ 1988 م) ص 333 (127)

الخوالدة ، محمد محمود ومحمد عقيل الطيطى . دراسة مقارنة بين امتلاك المعلمين لمفاهيم مناهج التربية الإسلامية للصف السادس الابتدائى وبين اكتساب طلبتهم لها فى المدارس الحكومية ووكالة الغوث الدولية فى محافظة إربد ــ الأردن . ــ رسالة الخليج العربى . ــ س 8 : ع 26 (1408 هـ ــ 1988 م) ص - (128)

مديــدش ، عائشة . دراسة تحليلية لكتب التربية الإسلامية بالسلك الثانى ثانوى ــ مجلة دار الحديث الحسنية ــ ع 6 (1408-1988) ص 312-385 ، (129)

التربية الإسلامية ــ أندونيسيا

لطفى ، عبد الحميد . التربية الإسلامية التقليدية فى أندونيسيا ــ الإسلام اليوم ــ ع 5 (ذو القعدة 1407 ــ جويلية 1987) ص 86-107 .(130)

التعريب

خرما ، نايف . الترجمة والتعريب .. الواقع والتطلعات المستقبلية ــ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ــ مج 8 : ع 31 (صيف 1988) ص 206-233 . (131)

تفسير التاريخ

عويس ، عبد الحليم . تفسير التاريخ فى تراثنا الإسلامى ــ الإسلام اليوم ــ ع 5 (ذو القعدة 1407 ــ جويلية 1987) ص 31-50 . (132)

يوسف ، محمد خير رمضان . التفسير الإسلامى للتاريخ لعماد الدين خليل ــ عالم الكتب . مج 9 : ع 1 (رجب 1408 ــ فبراير 1988) ص 82-87 . (133)

التقنية

الحبابى ، محمد عزيز .. نظرة إسلامية على التكنولوجيا ــ منبر الحوار ــ س 3: ع 10 (1408/1988) ص 130-138. (134)

تلوث الهواء

قارى ، لطف الله . تلوث الهواء فى التراث الإسلامى . ــ العلوم والتقنية . ــ ع 4 (شوال 14[illegible] هـ ــ يونيه 1988 م) ص 25-29. (135)

التماسك الاجتماعى

العيسوى ، عبد الرحمن محمد . التماسك

الاجتماعي في التصور الإسلامي . ــ الدارة . ــ س 13 : ع 3 (ربيع الآخر 1408 هـ ــ نوفمبر 1987 م) ص 98-110 . (136)

التوحيد

الفوزان ، صالح بن فوزان . بيان التوحيد والتحذير من الشرك . ــ البحوث الإسلامية . ــ ع 20 (ذو القعدة . ذو الحجة 1407 هـ ــ محرم ــ صفر 1408 هـ) ص 191-205. (137)

التوزيع (اقتصاد)

المصرى ، عبد السميع . نظرية التوزيع فى الإسلام ــ الاقتصاد الإسلامي ــ س 8 : ع 86 (المحرم 1409 ــ ديسمبر 1988) ص ــ 14-23 . (138)

الثقافة

الحريزى ، محمد على بن حسين . الثقافة وشبابنا اليوم .ــ المنهل . ــ س 54 : ع 460 (جمادى الآخرة 1408 هـ ــ يناير/ فبراير 1988 م) ص 108-120 (139)

الحديث ــ دراسة

عتر ، نور الدين . دراسة الحديث النبوى . ــ التضامن الإسلامي . ــ س 42 : ع 11 (جمادى الأولى 1408 هـ يناير 1988م) ص 25-30. (140)

الحديث ــ فهارس

عطية ، محيى الدين . الفهرس الهجائى لكتاب غريب الحديث لابن سلام . ــ عالم الكتب . ــ س 8 : ع 3 (محرم 1408 هـ ــ سبتمبر 1987 م) ص 354 - 369 . (141)

الحروب الصليبية

الناصرى ، سيد أحمد على . الجهاد الإسلامى والحروب الصليبية فى غرب أفريقيا . ــ الدارة . ــ س 13 : ع 2 (محرم 1408 هـ ــ أغسطس 1987 م) ص182-193 . (142)

حسان بن ثابت

الرحمونى ، عبد الرحيم . الرؤية الإسلامية فى شعر حسان بن ثابت الأنصارى . ــ الدارة . ــ س 13 : ع 3 (ربيع الآخر 1408 هـ ــ نوفمبر 1987 م) ص 55-68. (143)

خيار الشرط

الأشقر ، عمر سليمان : خيار الشرط فى البيوع وتطبيقه فى معاملات المصارف الإسلامية . ــ مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت) . س 5 : ع 10 (شعبان 1408 ــ أبريل 1988) ص 13-42. (144)

دار الكتب الظاهرية

السباعى ، فاضل . دار الكتب الظاهرية بدمشق . ـ القافلة . ـ س 36 : ع 4 (ربيـــع الآخر 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 14-19 .
(145)

الدبلوماسية

الأشعل ، عبد الله . الدبلوماسيـــة فى العصور الإسلامية بين أمجادها وآفاق انطلاقها . ـ الأمن . ـ ع 30 (ذو القعـــــدة 1408 هـ)
ص 83-85 (146)

الدولة الأموية

حركات ، إبراهيم . النظام السياسى فى العصر الأموى ـ مجلة دار الحديث الحسنيـــة ـ ع 6 (1408-1988)
ص 30-46 (147)

الدولة العثمانية والتراث

مصطفى ، أحمد عبد الرحيم . حفاظ العثمانين على التراث الإسلامى ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ مج 8 : ع 31 (صيـــف 1988)
ص 110-129 . (148)

الربح (اقتصاد)

سالم ، أحمد تمام . مفهـــوم الربـــح فى الإسلام ـ الاقتصاد الإسلامى ـ س 8 : ع 86 (المحرم 1409 ـ ديسمبر 1988) ص 24-28 . (149)

الرتق العذرى (فقه)

ياسين ، محمد نعيم عملية الرتق العذرى فى ميزان المقاصد الشرعية ـ مجلة الشريعة والدراسات الإسلاميـــة (الكـــــويت) ـ س 5 : ع 10 (شعبان 1408 ـ أبريل 1988)
ص 83-124 . (150)

الرِّده

إبراهيم ، إيناس عباس . الجناية على الدين وأحكام المرتدين ـ مجلة الشريعة والـــــدراسات الإسلاميــــــة (الكـــــويت) ـ س 5 : ع 10 (شعبان 1408 ـ أبريل 1988) .
ص 125-209 (151)

الرسول (ﷺ)

الذهبى ، ماجد حسن . تحقيق كتاب أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعانيها لأحمد بن فارس . ـ عالم الكتب . ـ س 8 : ع 3 (محرم 1408 هـ ـ سبتمبر 1987 م) ص 334-345 . (152)

الرياضيات

كتكت ، محمود محمـــد . سمات المنهج العلمـــى فى الرياضيـــات عنـــد المسلمين . ـ الفيصل . ـ س 12 : ع 135 (رمضان 1408 هـ ـ أبريـــل / مايـــو 1988 م) ص 32-37 . (153)

السوق الإسلامية المشتركة

الفنجرى ، محمد شوقى . السوق الإسلامية المشتركة ـ عالم الصناعة . ـ س 12 : ع 24 (صفر 1407 هـ ـ أكتوبر 1986 م) ص 33-38 . (154)

السياسة المالية

حسنى ، عباس . السياسة المالية للدولة الإسلامية ـ مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت) س 5 : ع 10 (شعبان 1408 ـ أبريل 1988) . ص 43-80 . (155)

الشهادة

الزبن ، عبد الله بن محمد . معنى الشهادة فى اللغة وفى اصطلاح الفقهاء . ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 20 (ذو القعدة ـ ذو الحجة 1407 هـ ـ محرم ـ صفر 1408 هـ) ص 219-232 . (156)

الشيبانى ـ السير الكبير

ضميرية ، عثمان جمعة . السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيبانى ـ البيان ـ ع 14 (صفر 1409 ـ أكتوبر 1988) ص 33—43 . (157)

الصناعات التقليدية

الموصلى ، حامد إبراهيم . الصناعات التقليدية ودورها فى التنمية الذاتية بالمجتمعات الإسلامية ـ منبر الحوار ـ س 3 : ع 10 /1408 (1988) ص 73-116 . (158)

الضرائب

ضميرية ، عثمان جمعة . مدى تدخل الدولة فى فرض الضرائب وتوظيف الأموال ـ البيان ـ ع 13 (ذو الحجة 1408 ـ أغسطس 1988) ص 41-50 . (159)

الطهطاوى

الطاهر ، معين . الطهطاوى والغرب ـ منبر الحوار ـ س 3 : ع 10 (1408/ 1988) ص 24-43 . (160)

العدوىٰ

البار ، محمد على . الإعجاز الطبى فى الأحاديث الواردة فى العدوىٰ . ـ التضامن الإسلامى . ـ س 42 : ع 10 (ربيع الثانى 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 62-75 . (161)

العزّ بن عبد السلام

الوهيبى ، عبد الله بن إبراهيم . العز بن عبد السلام مفسراً . ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 21 (ربيع الأول ـ ربيع الآخر ـ جمادى الأول ـ جمادى الآخرة 1408 هـ) ص 276—310 . (162)

عز الدين القسّام

عثمان ، حسن صالح . دور الشيخ عز

الديـن الـقسام فى الكفـــاح الفلسطينى . ـ الدارة . ـ س 14 : ع 1 (شوال 1408 هـ ـ مايـــو 1988 م) ص 124-140 . (163)

عقد الإمامة

النبهان ، محمد فاروق . عقد الإمامة فى الفكر السياسى الإسلامي ـ مجلة دار الحديث الحسنيــــــة ـ ع 6 (1408-1988) ص 10-29- (164)

علم التاريخ الإسلامى

أحمد ، أحمد رمضان . تطور علم التاريخ الإسلامى حتى نهاية القرن العاشر الهجرى . ـ الـدارة . ـ س 13 : ع 2 (محرم 1408 هـ ـ أغسطس 1987 م) ص 44-88 . (165)

علم النفس

توفيق ، عز الدين . مشروعية التأصيل لعلم النفس الإسلامى ـ الفرقان ـ س 4 : ع 15 (شوال 1408 ـ يونيو 1988) ص 38-43 . (166)

العلوم الإنسانية

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . ـ دور الإسلام الثورى البناء فى مجال العلوم الإنسانيـة ـ 4'5 . ـ البـعث الإسلامى . ـ ج 32 : ع 5 ، ع 6 (محرم وربيـع الأول 1408 هـ ـ سبتـمبر وأكتوبـر 1987) ص 10—16 ، ص 10-18. (167)

العمل الإسلامى

يتيم ، محمد . العمل الإسلامى بين التغيير السياسى والتغيير الحضارى ـ 1 ـ الفرقان ـ س 4 : ع 14 (رمضان 1408 ـ أبريل / مايو 1988) ص 9 - 6 ، 9 ع 15 (شوال 1408 ـ يونيـــو / يوليـــو 1988) ص 6-11. (168)

عيسى بن على

خليفة ، سحبان . عيسى بن على : سيرته وآراءه الفلسفية ـ المجلة العربية للعلوم الإنسانية ـ مج 8 : ع 31 (صيف 1988) ص166-198. (169)

الفقه والنحو

عبد الكريم ، بكرى . بين فقه النجاه ونحو الفقهـــاء . ـ المنهل . ـ س 54 : ع 461 (رجب 1408 هـ ـ فبراير ومـــــارس 1988 م) ص 141-145. (170)

فن العمارة

يوسف ، شريف . العمـــارة العربيـة الإسلاميـة ومهندسوهـــا . ـ الفــيصل . ـ س 12 : ع 135 (رمضان 1408 هـ ـ أبريل / مايو 1988 م) ص 87-92 . (171)

القاديانية

محمد ، محمد الـدسوقى (إعـداد) .

القاديانية أقلية غير مسلمة (أعمال المؤتمر العالمي لختم النبوة في لندن) . ــ الرابطة . ــ س 26 : ع 281 (ذو الحجة 1408 هـ ــ يوليو 1988 م) ص 49-51 . (172)

القرآن ــ أسلوب

قليقلة ، عبده عبد العزيز . من مجيء الخبر على خلاف ظاهر الحال في القرآن الكريم . ــ الدارة . ــ س 14 : ع 1 (شوال 1408هـ ــ مايو 1988) ص 61-92 (173)

القرآن دراسات

حسنين ، عبد المنعم محمد . المنهج العلمي للتفكير في القرآن الكريم ــ التربية ــ ع 85 (رجب 1408 ــ فبراير 1988) ص 40-45 . (174)

شعبان ، سعد . القرآن الكريم والآيات الكونية . ــ الحرس الوطني . ــ س 9 : ع 70 (ذو الحجة 1408 هـ ــ يوليو 1988 م) ص 38-42 . (176)

القرآن ــ قصص

العزب ، محمد أحمد . عن القصة القرآنية في الدراسات المعاصرة بين طه حسين وسيد قطب . ــ القافلة . ــ مج 36 : ع 9 (رمضان 1408 هـ ــ أبريل 1988 م) ص 12-15 . (176)

القرطبي

الرويشد ، عبد الله بن سعد . أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي الأندلسي : الفقيه المحدث والعالم الأديب والشاعر الحكيم ــ الدارة . ــ س 13 : ع 2 (محرم 1408 هـ ــ أغسطس 1987 م) ص 33-37 . (177)

القضاء

سحنون ، أحمد . القضاء في الإسلام إلى عهد عمر رضي الله عنه ــ مجلة دار الحديث الحسنية ــ ع 6 (1408-1988) ص 221-255 . (178)

القيمة والثمن

غانم ، حسين . القيمة والثمن العادل ــ الاقتصاد الإسلامي ــ س 7 : ع 82 (رمضان 1408 ــ مايو 1988) ص 25-31 . (179)

اللغة العربية

صبح ، علي علي . محاربة اللغة العربية وأثرها على الفكر الإسلامي . ــ المنهل . ــ س 54 : ع 461 (رجب 1408 هـ ــ فبراير ومارس 1988 م) ص 146-152 . (180)

مالك بن نبي

العبدة ، محمد . قراءة في فكر بن مالك بن نبي ــ البيان ــ ع 14 (صفر

1409 ـ أكتوبـــــــر 1988)
ص 21-30 . (181)

المذهب الحنبلى

التركي ، عبـد الله بن عبـد المحسن . المذهب الحنبلى منهجه وفقهه وأشهر رجالـه ـ الـدراسات الإسلامية ـ مج 23 : ع 2 (رجب ـ رمضان 1408 / أبريـل ـ يونيــو 1988)
ص 5-29 . (182)

مركز أبحاث الحج

نصر الله ، سليمان . مركز أبحاث الحج لخدمة الحجيج والحفاظ على التراث الحضارى لمكـة المكرمـة والمدينـة المنـورة . ـ القافلــة . ـ مج 26 : ع 12 (ذو الحجــة 1408 هـ ـ يوليـــــــو / أغسطس 1988)
ص 2-12 . (183)

المساجد

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء . حكـم دخـول الكافـر المساجـــد والاستعانــة به فى عمـــارتها . ـ البحــوث الإسلاميــة . ـ ع 21 (ربيع الأول ـ ربيع الثانى ـ جمادى الأول ـ جمادى الثانيـة 1408 هـ)
ص 20-38 . (184)

المساواة أمام القضاء

جيرة ، عبـد المنعـم عبـد العـظيم . مبدأ المساواة أمـام الـقضاء . ـ الإدارة العامة . ـ س 27 : ع 56 (ربيـع الآخر 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م) ص 271-293 . (185)

المسلمون فى النمسا

التونجى ، عبد المنعم . المدرسة الإسلامية فى فينا (النمسا) . ـ الفيصل . ـ س 12 : ع 135 (رمضان 1408 هـ ـ أبريل / مايو 1988 م)
ص 84-86 . (186)

مصطفى عبد الرازق

العشرى ، جلال . مصطفى عبد الرازق من رواد المدرسة الإسلاميـــــة الحديثة . ـ الفيصل . ـ س 11 : ع 127 (محرم 1408 هـ ـ سبتمبر 1987 م) ص 85-89 . (187)

المقرى ـ قواعد الفقه

الدرداج ، محمد . دراسة تحليلية لقواعـد الفقه للمقرى ـ مجلة دار الحديث الحسنيـــــة ـ ع 6 (1408-1988)
ص 202-220 . (188)

مناهج العلوم

الجندى ، أنور . الرؤية الإسلامية لمناهج العلوم الطبيعية ـ منـار الإسلام ـ س 13 : ع 10 (شوال 1408 ـ مايو 1988) ص 70-74 . (189)

المنهجية والتعليم

منصور ، فاروق . ضرورة المنهج الإسلامى فى تعليم القراءة ـ التربيـة ـ ع 85

(رجب 1408 ـ فبرايـر 1988)
ص 48-51 (190)

المنهجيه والفقه

بطاينة ، محمد ضيف الله . المنهجية الإسلامية « نظرة إلى الفقه » ـ الإسلام اليوم ـ ع 5 (ذو القعدة 1407 ـ يوليه 1987)
ص 67-85 (191)

المؤسسة الإسلامية للتكنولوجيا

تعّرف على أحد المؤسسات الإسلامية : المؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية . ـ العواصم والمدن الإسلامية . ـ ع 9 (محرم 1408 هـ ـ سبتمبر 1987)
ص 45-54 . (192)

النووى ـ العلم

عبد العال ، حسن إبراهيم . أصول البحث العلمى وآدابه عند الإمام النووى . ـ رسالة الخليج العربى . ـ س 8 : ع 24 (؟ 1408 هـ ـ 1988 م) ص -35-52
(193)

الهجرة

المرصفى ، محمد على . الهجرة ودروس فى التربية . ـ التضامن الإسلامى . ـ س 43 : ع 7 (محرم 1409 هـ ـ سبتمبر 1988 م) ص 34-39.
(194)

الوحدة الإسلامية

الغامدى ، أحمد بن سعد . الوحدة الإسلامية : أسسها ووسائل تحقيقها . ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 21 (ربيع الأول ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة 1408 هـ) ص 237-275 . (195)

الوقف

وكاك ، الحسن . فى بيان بعض القواعد العامة للوقف وعرض ماطرأ على الوقف الهبطى ـ على مقتضاها ـ مجلة دار الحديث الحسنية ـ ع 6 (1408-1988) ص 95-160 . (196)

الوهابية

السلمان ، محمد بن عبد الله . حقيقة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها فى العالم الإسلامى . ـ البحوث الإسلامية . ـ ع 21 (ربيع الأول ـ ربيع الثانى ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة 1408 هـ)
ص 115-158 . (197)

الشويعر ، محمد بن سعد . لاعلاقة بين الوهابية الرستمية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية . ـ العرب . ـ س 23 : ع 1-2 (رجب وشعبان 1408 هـ ـ مارس وابريل 1988 م) ص 29-64.
(198)

اليمامة ـ تاريخ

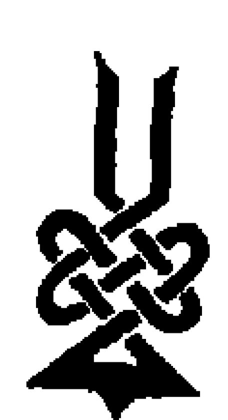
العتيبى ، محمد سلطان. مفهوم نجد واليمامة عند القدماء والمحدثين والوضع السياسى فى اليمامة منذ القرن *6-3* هـ . ـ المنهل . ـ س *54* : ع *459* (جمادى الأولى *1408* هـ ـ يناير 1988 م) ص 144-152 .

(199)

اليهود

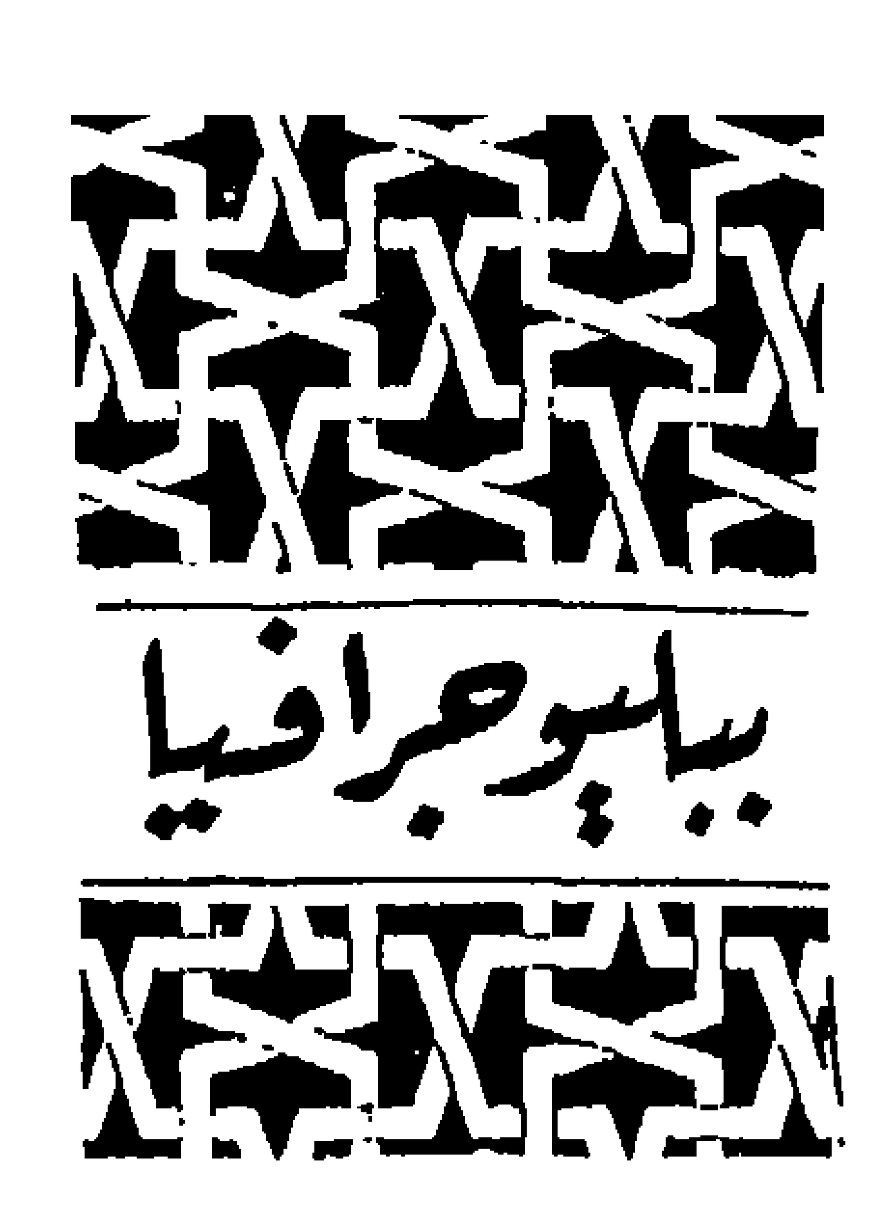
عليان ، رشدى محمد . اليهود والإسلام دراسة فكرية تاريخية ـ الرسالة الإسلامية ـ س *21* : ع *218/217* (ذو القعدة ـ ذو الحجة 1408/تموز 1988) ص 89-99

(200)



فهرس المؤلفين والمشاركين





دليل الباحث

فى « المرأة والأسرة فى الإسلام » (٣)

أ. عبد الجبار الرفاعى(*)

زواج الأقارب
الزواج بالكتابة
الزواج المؤقت
الزواج والطلاق
زوجات النبى
زوجات النبى

- أم سلمة
- حديث الإفك
- خديجة بنت خويلد
- زينب بنت جحش
- صفية بنت حيى
- عائشة بنت أبى بكر
- مارية القبطية
- ميمونة

سورة النساء
سورة النور
الشيخوخة

- رعاية
- سيكولوجية
- ندوات

الصحة الجنسية
صفية بنت عبد المطلب

* الحوزة العلمية ـ قم ـ إيران .

زواج الأقارب

٤٠٨ – إبراهيم ، أحمد شوقى . « **زواج الأقارب** » . فى المؤتمر العالمى الرابع للطب الإسلامى (كراتشى) ، ١٩٨٦م .

٤٠٩ – حميدة ، عبد الرحمن . « **زواج الأقارب بين خصومه وأنصاره** » . العربى : ع ٩٨ (يناير ١٩٦٧م) ، ص ١٣٣ .

٤١٠ – السالوس ، د . على أحمد . « **زواج الأقارب بين العلم والدين** » . الأمة . س ٦ : ع ٦٦ ، ص ٢٦ .

٤١١ – فراج ، عز الدين . « **الإسلام والوراثة وتزاوج الأقارب والأباعد** » . الوعى الإسلامى (الكويت) : ع ٢٣٦ (٨ / ١٤٠٤هـ – ٥ / ١٩٨٤م) ، ص ٢٦ – ٣٠ .

الزواج بالكتابية

٤١٢ – خراشى ، محمد طاهر . « **ظاهرة الزواج من أجنبيات** » . منار الإسلام . س ١١ : ع ٩ (١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م) ، ص ٨٧ .

٤١٣ – « **الزواج من الأجنبيات** » . المسلمون : ع ٧ (١٣٨٢هـ) ، ص ٨٩٥ – ٨٩٨ .

٤١٤ – الصباغ ، د .محمد بن لطفى . « **نظرات قرآنية فى الإنسان والدعوة ... الزواج من الكتابيات** » . الرائد : ع ٨٢ (شوال ١٤٠٥هـ – حزيران ١٩٨٥م) ، ص ١٠ – ١٢ .

الزواج المؤقت

٤١٥ – الأحمر النهاوندى ، أبو إسحاق إبراهيم . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٣ .

٤١٦ – الأزدى البغدادى ، أبو أحمد محمد بن أبى عمير ، ت ٢١٧هـ . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤١٧ – الأشعرى القمىّ . أبو القاسم سعد بن عبد الله ، ت ٢٩٩هـ . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤١٨ – الإمامى ، بندار بن عبد الله . « **كتاب المتعة** » . انظر الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤١٩ – الأنصارى ، الشيخ مرتضى . « **رسالة فى المتعة** » . انظر : الذريعة ١٩ / ٦٧ .

٤٢٠ – البطاينى ، الحسن بن على بن أبى حمزة . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة ١٩/ ٦٤ .

٤٢١ – ابن بابويه القمى ، الشيخ أبو جعفر محمد بن على ، ت ٣٨١هـ . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٢٢ –ابن عبد الرحمن ، يونس . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٧ .

٤٢٣ – الترماشيرى ، أبو الحسن يحيى بن زكريا . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٧ .

٤٢٤ – الثقفى ، أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد ، ت ٢٨٣هـ . « **كتاب المتعتين** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٧ .

٤٢٥ – الجايسى الحائرى ، السيد كلب باقر بن السيد كلب حسين النقوى ، ت ١٣٢٩هـ . « **رسالة فى المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٢٦ – الجعفى الكوفى ، محمد بن أحمد بن إبراهيم . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٢٧ – الحارثى المفيد ، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت ٤١٣هـ . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٢٨ – الحكيم ، السيد محمد تقى . « **الزواج المؤقت ودوره فى حل مشاكل الجنس** » . النجف (النجف) . س ٥ : ع ٢ (جمادى الثانية ١٣٨٢هـ – تشرين الثانى ١٩٦٢م) ، ص ٤ – ١٦ .

٤٢٩ – الحكيم ، السيد محمد تقى . « **الزواج المؤقت ودوره فى حل مشاكل الجنس** » . النجف الأشرف : دار الأندلس .

٤٣٠ – الحنفى ، جلال . « **الزواج الدائم : ردّ على كتاب الزواج المؤقت** » . بغداد : ١٩٦٧م .

٤٣١ – زناقى ، محمود سلام . « **زواج المتعة بين الإباحة والتحريم** » العربى : ع ٥٩ (أكتوبر ١٩٦٣م) ، ص ١٤٤ .

٤٣٢ – زناقى ، محمود سلام . « **زواج المتعة : سؤال سيظل بلا جواب** » . العربى : ع ٦١ (ديسمبر ١٩٦٣م) ، ص ١٤٤ .

٤٣٣ – زناقى ، محمود سلام . « **الزواج المؤقت وزواج المتعة فى الإسلام** » . العربى : ع ١٤١ (أغسطس ١٩٧٠م) ، ص ٩٦ .

٤٣٣ – السعدى القمى ، أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله . « **كتاب المتعة** » . أنظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٣٥ – السمرقندى ، أبو النضر محمد بن مسعود . « **كتاب المتعة** » . أنظر : الذريعة : ١٩ / ٦٧ .

٤٣٦ – شميلة ، محمد بن عبد الرحمن . « **مرويات نكاح المتعة** » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٨هـ (رسالة ماجستير) .

٤٣٧ – الشيبانى ، أبو الحسين محمد بن بحر الرهنى . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٣٨ – الصفوانى ، أبو عبد الله محمد بن أحمد . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٣٩ – الصهرشتى ، الشيخ نظام الدين أبو الحسن . « **كتاب المتعة** » : انظر . الذريعة : ٦٥/١٩ .

٤٤٠ – الطاهرى ، على بن الحسن . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٤١ – العاملى ، جعفر مرتضى . « **الزواج المؤقت فى الإسلام (المتعة)** » دراسة وتحليل . قم : مطبعة الحكمة ، ط ١ ، ١٣٩٧هـ ، ١٧٣ ص .

٤٤٢ – العاملى ، السيد عبد الحسين شرف الدين . « **النجعة فى أحكام المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٤٣ – فراج ، عبد الستار . « **زواج المتعة بين الإباحة والتحريم** » . العربى : ع ٥٩ (أكتوبر ١٩٦٣م) ، ص ١٤٤ .

٤٤٤ – الفزارى ، أحمد بن داود بن سعيد . « **كتاب المتعة** » انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٤٥ – الفطحى ، على بن الحسن بن على ، « **كتاب المتعة** » . أنظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٤٦ – الفكيكى ، توفيق . « **المتعة وأثرها فى الإصلاح الاجتماعى** » . تقديم : الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء . النجف الأشرف : مطبعة الغــــرى ، ط ١ (١٣٥٦ هـ – ١٩٣٧ م) ، ٢١ ص القاهـــــرة : ١٩٦٠م .

٤٤٧ – القمى ، أحمد بن محمد بن الحسين ، ت ٣٥٠ هـ ، « **كتاب المتعة** » انظر الذريعة : ١٩/٤٦ .

٤٤٨ – القمــى ، أبــو جعفــر أحمد بن محمد . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٤٩ – القمى ، الحسن بن خرزاد . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٥٠ – كبير ، عبد الوارث . « **زواج التعة .. بين الإباحة والتحريم** » . العربى : ع ٥٩ (أكتوبر ١٩٦٣م) ، ص ١٤٤ .

٤٥١ – كبير ، عبد الوارث . « **زواج المتعة مرة ثانية .. سؤال سيظل بلا جواب !** » . العربى : ع ٦١ (ديسمبر ١٩٦٣م) ، ص ١٤٤ .

٤٥٢ – الكوفى ، أبو الحسن بن على . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٥٣ – الكوفى البصراوى ، على بن إسماعيل بن شعيب . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٥٤ – المذرى العلوى ، السيد أبو عبد الله جعفر بن عبد الله « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٤ .

٤٥٥ – المفيد ، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان ، ت ٤١٣هـ . « **خلاصة الإيجاز فى المتعة** » . مخطوط فى مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية التابعة لجامعة لندن برقم ١٣٢٣٦ .

٤٥٦ – المهرى البحرانى ، الشيخ على ابن عبد الله ، ت ١٣١٨هـ . « **رسالة فى المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٦ .

٤٥٧ المهلبى الأزدى ، أبو الحسن على بن بلال . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٥٨ النجفى ، إبراهيم بن الحسن قفطان . « **رسالة فى المتعة** » . مخطوطة عند الشيخ طاهر القارى النجفى . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٣ .

٤٥٩ النصير آبادى الهندى ، السيد على بن السيد دلدار على الرضوى ، ت ١٢٥٩هـ . « **رسالة فى المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٦٠ - نصيف ، منير . « **زواج منفعة ... وزواج متعة** » . العربى : ع ٢٠٣ (أكتوبر ١٩٧٥م) ، ص ١١٢ .

٤٦١ النيسابورى ، الشيخ الفضل بن شاذان . « **كتاب المتعتين** » . انظر الذريعة : ١٩ / ٦٧ .

٤٦٢ الورّاق ، أبو الفضل عباس بن موسى . « **كتاب المتعة** » . انظر : الذريعة : ١٩ / ٦٥ .

٤٦٣ - **ورود الشرعة بإباحة المتعة** . النجف الأشرف : ١٣٤٦هـ .

الزواج والطلاق

٤٦٤ - أبو زيد ، محمد . « **الزواج والطلاق المدنى فى القرآن** » . القاهرة مكتبة صبيح .

٤٦٥ - أبو العينين ، د . بدران . « **أحكام الزواج والطلاق فى الإسلام** » . (بحث تحليلى ودراسة مقارنة » . القاهرة : دار المعارف بمصر ، ط ٣ ، ٤١٦ ص (القطع الكبير) . الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة .

٤٦٦ - سحارى ، عبد الواحد محمد . « **التطليق على الزواج، أحكامه وقواعده فى الفقه** » . الرياض : المعهد العالى للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢هـ (رسالة ماجستير) .

٤٦٧ - شعبان ، زكى الدين . « **الزواج والطلاق فى الإسلام** » . القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤م (سلسلة التعريف بالشريعة) .

٤٦٨ - الصابونى ، د . عبد الرحمن . « **الزواج والطلاق وآثارهما** » . حلب : مطبعة جامعة حلب ، ١٩٦٥م .

٤٦٩ - عبد الرحمن ، عبد اللطيف . « **أحكام الزواج والطلاق** » .

زوجات النبى

٤٧٠ - آل عبد اللطيف ، عبد العزيز . « **أمهات المؤمنين** » ، دراسة حديثة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥هـ (رسالة دكتوراه) .

٤٧١ - ابن بكار ، الزبير ، ٢٥٦هـ . « **أزواج النبى ﷺ** » . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية ضمن مجموعة برقم ٤١ ، الورقة ١٣٤ . تحقيق : سكينة الشهابى .

بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م .

٤٧٢ – ابن زبالة ، محمد بن الحسن ، **« منتخب من كتاب أزواج النبى ﷺ »** (رواية الزبير بن بكار) . تحقيق : أكرم ضياء العمرى . المدينة المنورة . المجلس العلمى ، (إحياء التراث الإسلامى – ١) .

٤٧٣ – ابن عساكر ، عبد الرحمن بن محمد . **« الأربعون فى مناقب أمهات المؤمنين »** . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ٥٣٥ حديث ، الورقة ١ – ٣ .

٤٧٤ – ابن المثنى ، أبو عبيدة معمر . **« تسمية أزواج النبى ﷺ »** . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ١٤٤٥ عام ، الورقة ١ – ١٠ .

٤٧٥ – بنت الشاطى ، د . عائشة عبد الرحمن . **« نساء النبى »** . القاهرة : دار الهلال ، ٢٢٠ ص . القاهرة : ١٩٦١م . ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٣م ، ٢٤٧ ص .

٤٧٦ – دكرورى ، محمد . **« زوجات الرسول ﷺ »** . فى المؤتمر العالمى الرابع للسيرة والسنة النبوية (القاهرة) : ١٩٨٥م .

٤٧٧ – الدمياطى ، شرف الدين عبد المؤمن بن خلف ٧٠٥هـ / ١٣٠٦م . **« نساء النبى ﷺ وأولاده وأسلافه »** . تحقيق : صالح مهدى عباس . توجد نسخة منه مخطوطة فى مكتبة الأحقاف للمخطوطات بتريم فى اليمن الديمقراطى ، ونسخة مصورة فى معهد المخطوطات العربية برقم ٣٧٣ / ٢ ومخطوطة فى دار الكتب الوطنية بتونس برقم ٢/٣٧٣ .

٤٧٨ – الربيش . محمد بن سليمان . **« مناقب أمهات المؤمنين فى السنة النبوية »** الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٤ هـ (رسالة ماجستير) .

٤٧٩ – السامرائى ، ياسين الشيخ إبرهيم . **« الطاهرات »** (بحث عن زوجات النبى ﷺ) . بغداد .

٤٨٠ – السقطى ، عبد الله بن أحمد . **« العقد الثمين فى الأزواج الطاهرات أمهات المؤمنين »** . فرغ من تأليفه سنة ١٢٢٣هـ . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ١٠٦٧٥ ح .

٤٨١ – سكاكينى ، وداد . **« أمهات المؤمنين وبنات الرسول »** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٩م .

٤٨٢ – شرف الدين ، أحمد حسين . **« أمهات المؤمنين »** . الرياض : ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م ، ٧٩ ص .

٤٨٣ – الطبرى ، أبو جعفر أحمد بن عبد الله محب الدين ، ٦٩٤هـ / ١٢٩٤م .

« السمط الثمين فى مناقب أمهات المؤمنين » . مخطوطة فى مكتبة شتربتى برقم ٣٩٧٠ (٤٦ ورقة ٢٣ سطر) ، مصورة عنها فى معهد المخطوطات العربية برقم ٧٣٢ . انظر : بروكلمان الذيل : ١ / ٦١٥ ، فهرس المخطوطات المصورة :

١ / ٢٩٣ وطُبع فى حلب : ١٩٤٦م .

٤٨٤ – عبيد ، منصور الرفاعى . **« لمحات عن أمهات المؤمنين »** . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٨١م ، ١٥٩ ص . القاهرة : دار الشعب .

٤٨٥ – قراعة ، سنية . **« نساء محمد ﷺ »** . القاهرة : مطبعة كوستاتوماس ، ١٩٤٧م ، ٢٦٤ ص .

٤٨٦ – الكلبى ، هشام بن محمد . ت ٢٠٤هـ . **« أزواج النبى ﷺ »** . انظر : الفهرست لابن النديم : ص ١٠٩ .

٤٨٧ – المدائنى ، على بن محمد ، ت ، ٢٢٥هـ . **« أزواج النبى ﷺ »** . انظر : الفهرست لابن النديم : ص ١١٤ .

٤٨٨ – الواقدى ، محمد بن عمر بن واقد الأسلمى ، ت ٢٠٧هـ . **« أزواج النبى ﷺ »** . انظر : الفهرست لابن النديم : ص ١١١ .

زوجات النبى ﷺ – أم سلمة

٤٨٩ – بيضون ، محمد زكى . **« أم سلمة »** . بغداد : ١٩٥٠م .

٤٩٠ – دخيل ، على . **« أم المؤمنين أم سلمة »** . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، ٩٦ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء – ٤) .

زوجات النبى ﷺ
حديث الإفك

٤٩١ – أبو بكر بن العربى ، محمد بن عبد الله ، ٥٤٣ ص . **« حديث الإفك »** . انظر : نفح الطيب : ٢ / ٣٦ .

٤٩٢ – الدير عاقولى ، عبد الكريم بن الهيثم ، ٢٧٨هـ . **« حديث الافك »** مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ١٢١ تصوف ، الورقة (٣٩ – ٤٧) .

٤٩٣ – الظاهرى ، داود بن على ت ٢٧٠هـ : **« الرد على أهل الإفك »** . انظر الفهرست لابن النديم ٢٧٢ .

٤٩٤ – العاملى ، جعفر مرتضى . **« حديث الإفك »** . بيروت : دار التعارف للمطبوعات .

٤٩٥ – المدائنى ، على بن محمد ، ت ٢٢٥هـ . **« خبر الإفك »** . انظر : الفهرست لابن النديم : ص ١١٤ .

٤٩٦ – المقدسى ، عبد الغنى ت ٦٠٠هـ . **« حديث الإفك »** . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية ضمن مجموعة برقم ٣٠ ، الورقة ١٢٢ – ١٣٨ .

زوجات النبى ﷺ
خديجة بنت خويلد

٤٩٧ – ابن علان المكى ، محمد على ت ١٠٥٧هـ . **« النفحات الأرجيّة فى**

متعلقات بيت أم المؤمنين خديجة » .انظر : إيضاح المكنون ٢ / ٢٨٤ .

٤٩٨ – البعاج ، عبد الستار . « **خديجة الكبرى** » . النجف : ١٩٥٦م .

٤٩٩ – بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن «**أم المؤمنين**» القاهرة : دار الهلال ، ١٩٦٦م ، ١٤٦ ص .

٥٠٠ – الجلودى الشيعى ، عبد العزيز بن يحيى . « **خديجة وفضل آل البيت** » . انظر : هدية العارفين : ١ / ٥٧٦ .

٥٠١ – « **حديث نكاح محمد ﷺ من خديجة وحديث نكاح محمد ﷺ من عائشة** » . مجهول المؤلف . مخطوطة فى برلين برقم ٩٦٣١ .

٥٠٢ – حسن ، محمد عبد الغنى . « **خديجة بنت خويلد** » .القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، ط ١ ، ١٩٦٢م ، ط ٢ ، ١٩٦٨م . ط ٣ ، ١٩٨٠م .

٥٠٣ – دخيل ، على محمد على . « **أم المؤمنين خديجة بنت خويلد** » . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م ، ٤٨ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء – ١) .

٥٠٤ – الزهاوى ، عبد الحميد ، ت ١٩١٦م . « **خديجة أم المؤمنين** » . القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٢٨هـ ، ١٦٤ ص .

٥٠٥ – الزهراوى ، عبد الحميد ، ١٩١٦هـ . « **خديجة أم المؤمنين** » . القاهرة : دار المنار ، ١٣٣٨هـ .

٥٠٦ – « **زواج ستنا خديجة للنبى ﷺ** » . مجهول المؤلف (من القرن الثامن عشر) . المخطوطات العربية فى مكتبة جامعة بيل برقم (*L, 611*) .

٥٠٧ – سرور ، عبد الباقى . « **خديجة زوجة الرسول** »
القاهرة : ١٩٥٧ م

٥٠٨ – الشاذلى ، عبد القادر بن محمد . « **رد العقول الطائشة فيما اختصت به خديجة وعائشة** » . مخطوطة فى الخزانة الملكية فى الرباط برقم ٢٩ ، كتبت سنة ١٠٩٠هـ .

٥٠٩ – العقاد ، عامر . « **المثال النادر خديجة بنت خويلد** » . بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٤م ، ١٧٥ ص .

٥١٠ – عمر ، عبد المنعم محمد . « **خديجة أم المؤمنين ، نظرات فى إشراق فجر الإسلام** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢م ، ٤٥٤ ص .

٥١١ – كاظم ، صافيناز . « **رساليات فى البيت النبوى** وإسلام (ثلاثية وترية) . يبحث الكتاب عن سيرة الرساليات النبويات (خديجة بنت خويلد ، وفاطمة بنت محمد ، وزينب بنت على ، وسكينة بنت الحسين . القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ١٢٠ ص ، ١٧ × ٢٠ سم (كتاب الزهراء – ٩) .

٥١٢ – مهران ، ذو الفقار . « **خديجة أم المؤمنين** » . القاهرة : مكتبة الآداب .

٥١٣ – الميرغنى ، عبد الله بن إبراهيم . « **المقاصد الفخرى فى بعض مناقب السيدة خديجة الكبرى** » . جمعها سنة ١١٦٨هـ . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ٤١٣٤ عام ، الورقة ٥٧ – ٦٣ .

زوجات النبى ﷺ – زينب بنت جحش

٥١٤ – الألمعى ، زاهر عوّاض . « **مع المفسرين والمستشرقين فى زواج النبى ﷺ بزينب بنت جحش** » . القاهرة : ١٩٧٦ . بيروت : ١٩٧٨م .

٥١٥ – إياس ، سعد بن محمد . « **كشف الغَيْهَنْ فى زواج النبى ﷺ بالسيدة زينب أو ثمرات المباحثة فى مسألة زيد بن حارثة (رض)** » . القاهرة : مكتبة القدس ، ١٣٧١هـ ، ٤٤٨ ص .

٥١٦ – بريرى ، أحمد محمد . « **زواج زينب** » . منبر الإسلام . س ١٨ : ع ٥ (جمادى الأولى ١٣٨٠هـ – نوفمبر ١٩٦٥م) ص ١٧ – ٢٢ .

٥١٧ – شريف ، محمد بديع . « **قصة زينب بنت جحش زوجة النبى ﷺ** » . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م ، ٦٤ ص ، ١٧سم .

٥١٨ – قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات – زينب بنت جحش** » . العربى : ع ٩١ (يونيو ١٩٦٦م) ، ص ١٠٢ .

زوجات النبى ﷺ – صفية بنت حى

٥١٩ – قراعة ، سنية . « **صفية بنت حيى بن أخطب** » . العربى ع ٩٧ (ديسمبر ١٩٦٦م) ، ص ١٠٥ .

زوجات النبى ﷺ – عائشة بنت أبى بكر

٥٢٠ – أبو عمران ، موسى بن محمد الأندلسى . « **قصيدة فى مدح أم المؤمنين السيدة عائشة** » . مخطوطة فى البلدية بالإسكندرية،برقم ٢١٩٠ د .

٥٢١ – حسن ، محمد كامل . « **عائشة بنت الصديق** » . بيروت : ١٩٧٧م .

٥٢٢ – الدمشقى ، محمد عارف المنير ت ١٣٤٢هـ . « **الحصون المنيعة للسيدة عائشة باتفاق أهل السنة والشيعة** » . دمشق .

٥٢٣ – شمس الدين ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان . « **سير النبلاء** » . (جزء خاص بترجمة عائشة أم المؤمنين) . تعليق : سعيد الأفغانى . دمشق . مكة المكرمة : مطبعة الترقى ، ١٩٤٥م ، ٨٧ ص .

٥٢٤ - العقاد ، عباس محمود . « **الصديقة بنت الصديق** » . القاهرة دار المعارف ، ط ١٠ ، ١٢٠ ص .

٥٢٥ - قدورة ، زاهية . « **عائشة أم المؤمنين** » . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٢م ، ٣٢٠ ص .

٥٢٦ - القزوينى ، نصر الدين عبد الجليل بن محمد . « **تنزيه عائشة عن الفواحش العظيمة** » . انظر : هدية العارضين .

٥٢٧ - قطب ، الأستاذ الشهيد سيد . « **الصديقة بنت الصديق** » . الرسالة . س ١٢ : ع ٥٥١ (محرم ١٣٦٣هـ - ٢٤ يناير ١٩٤٤) ، ص ٩١ - ٩٤ .

٥٢٨ - مهران ، ذو الفقار . « **عائشة الصديقة** » . القاهرة : مكتبة الآداب .

٥٢٩ - الميرغنى ، عبد الله بن إبراهيم . « **الجوهرة الشفافية فى بعض مناقب السيدة الصديقة** » .

زوجات النبى ﷺ - مارية القبطية

٥٣٠ - الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان . « **رسالة فى خبر مارية القبطية** » . مخطوطة فى مكتبة السيد المرعشى النجفى فى قم (إيران) ضمن مجموعة برقم ٢٥٥ ، الورقة ١٧٤ - ١٧٧ .

مطبوع ضمن المجموعة الخامسة فى سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق : محمد حسن آل ياسين . (سلسلة رسائل صدر منها ٧ مجاميع : ج ١ . النجف الأشرف : ط ١ ، ١٩٥٣م .

بغداد : ط ٢ ، ١٩٦٣م . ج ٢ - ٧ (بغداد : ١٩٥٤ - ١٩٥٦م) .

زوجات النبى ﷺ - ميمونة

٥٣١ - المكى الزرعة ، محمد تقى الدين الطائفى . « **درة العقد الثمين فى بعض مناقب السيدة ميمونة أم المؤمنين** » . (وقد ذُيّل الكتاب بقصيدة مشاهد أهل البيت لزين العابدين المكى : مكة المكرمة : المطبعة الماجدية ، ١٣٢٠هـ ، ٨ ص ، ٢٢سم مكة المكرمة : مطبعة الترقى ، ١٣٣١ هـ ، ٨ ص .

سورة النساء

٥٣٢ - الحنفى ، جلال . « **آيات من سورة النساء** » . بغداد : ١٩٥١م .

٥٣٣ - عيد ، محمد يوسف ، «**قضايا المرأة فى سورة النساء** »، المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١هـ (رسالة ماجستير) .

٥٣٤ - لحام ، حنان . « **من هدى سورة النساء** » . الرياض : دار الهدى .

٥٣٥ - الهمشرى ، محمد عبد الله . « **سورة النساء** » القاهرة : مكتبة وهبة .

سورة النور

٥٣٦ – ابن تيمية ، أبو العباس أحمد . « **تفسير سورة النور** » . تحقيق : صلاح عزام . القاهرة : مكتبة الشعب ، ١٤٣ ص .

٥٣٧ – شحاتة ، عبد الله محمد . « **تفسير سورة النور** » . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢م ، ٢٦ ص . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب (مركز تحقيق التراث) ، ١٩٨٧م ، ٧٩٥ ص ، ٢٠سم .

٥٣٨ – كامل ، محمود . « **قبسات من سورة النور** » . بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨١م .

٥٣٩ – المودودى ، أبو الأعلى . « **تفسير سورة النور** » . تعريب : محمد عاصم الحداد . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ٢٤٨ ص (القطع المتوسط) .

الشيخوخة – رعاية

٥٤٠ – البوطى ، محمد سعيد رمضان .«**رعاية المسنين فى ضوء آداب الأسرة المسلمة** » . فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى):١٩٨٦م ٢٠ ص

٥٤١ – الصابونى ، د. عبد الرحمن ، « **رعاية المسنين فى إطار قوانين الأحوال الشخصية** » ، فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى) : ١٩٨٦ م .

٥٤٢ – عبد المتعال ، صلاح الدين . « **السياسات الاجتماعية إزاء المسنين بين النظرية والواقع من منظور إسلامى** » . فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى) : ١٩٨٦م .

٥٤٣ – الكيلانى ، نجيب . « **الرعاية الصحية للمسنين فى ضوء الإسلام** » ٢١٠ ص . فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى) : ١٩٨٦م .

الشيخوخة – سيكولوجية

٥٤٤ – آل شارع ، عبد الله النافع . « **سيكولوجية مرحلة الشيخوخة فى ضوء الهدى الإسلامى** » . ١٧٠ ص فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى) : ١٩٨٦م .

٥٤٥ – حتحوت ، د . حسان . « **تقدم السن بالمرأة ومظاهره العضوية والنفسية فى ضوء الهدى الإسلامى** » (٩ ص) . فى حلقة رعاية المسنين فى الإسلام (أبو ظبى) : ١٩٨٦م .

الشيخوخة – ندوات

٥٤٦ – شرف ، موسى صالح . « **حلقة رعاية المسنين فى الإسلام** » . منـــار الإسلام . س ١١ ع ١٠ (١٤٠٦/١٠ هـ – ٦/ ١٩٨٦ م) . ص ٣٤ – ٥٤ .

الصحة الجنسية

٥٤٧ – آدم ، أنور . « **موقف الإسلام من الأمراض التى تنقل عن طريق الجنس** » . فى المؤتمر العالمى الثالث للطب

الإسلامى (استانبول) : ١٤٠٥هـ .

٥٤٨ - البار ، محمد على . « **الأمراض الجنسية والشذوذ فى ضوء الشريعة** » . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧م .

٥٤٩ - البار ، محمد على . « **الأمراض الجنسية وأسبابها وعلاجها** » .جدة : دار المنارة للنشر .

٥٥٠ - البرجس ، محمد . « **الهربس** » . الكويت : ١٩٨٦م ، ١٨٦ ص (القطع المتوسط) .

٥٥١ - البيراوى ، د . على صالح . « **الإيدز - الوباء القاتل** » . الأردن : دار عمار .

٥٥٢ - السقا ، السيد سلامة . « **الأمراض الجنسية عقوبة ربانية** » . منار الإسلام . س ٧ : ع ٦ (٦ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٥٧ - ٦٥ .

٥٥٣ - الطويل ، نبيل صبحى . « **الأمراض الجنسية** » . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧١م ، ٩٨ ص .

٥٥٤ - عبد العال ، محمد عبد المنعم . « **نظرات إسلامية على الأمراض الجلدية والتناسلية** » . القاهرة ، حلب ، بيروت : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ١٩٨٥م ، ١٩٤ ص ، ٢٤سم .

٥٥٥ - العجيل ، عامر بدر . « **الإيدز** » . الكويت : ١٩٨٦ ، ٧ ص (القطع المتوسط) .

٥٥٦ - فراج ، أسامة أمين «**سرطان عنق الرحم والعلاقة الجنسية الغير سوية** . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧م .

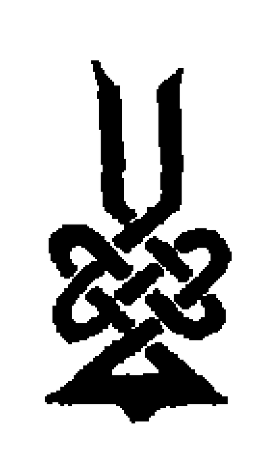
٥٥٧ - القضاة ، د . عبد الحميد . « **الأمراض الجنسية عقوبة إلٰهية** » . الأردن : شركة الشرق الأوسط للطباعة .

٥٥٨ - القضاة ، د . عبد الحميد . « **الإيدز حصاد الشذوذ** » . ١٩٨٦م ، ١٣٠ ص (القطع الصغير) .

صفية بنت عبد المطلب

٥٥٩ - خطاب ، محمود شيت . « **صفية بنت عبد المطلب : المرأة التى أنقذت وحدها جيشا من الفناء** » . العربى ع ٢٦٧ (فبراير ١٩٨١م) ، ص ٨٨ - ٩٢ .

٥٦٠ - قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : صفية بنت عبد المطلب** » . العربى : ع ٧٨ (مايو ١٩٦٥م) ، ص ٥٤ .



المسلم المعاصر

● **الاشتراكات**

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ١٣٠٢٩ ـ الكويت

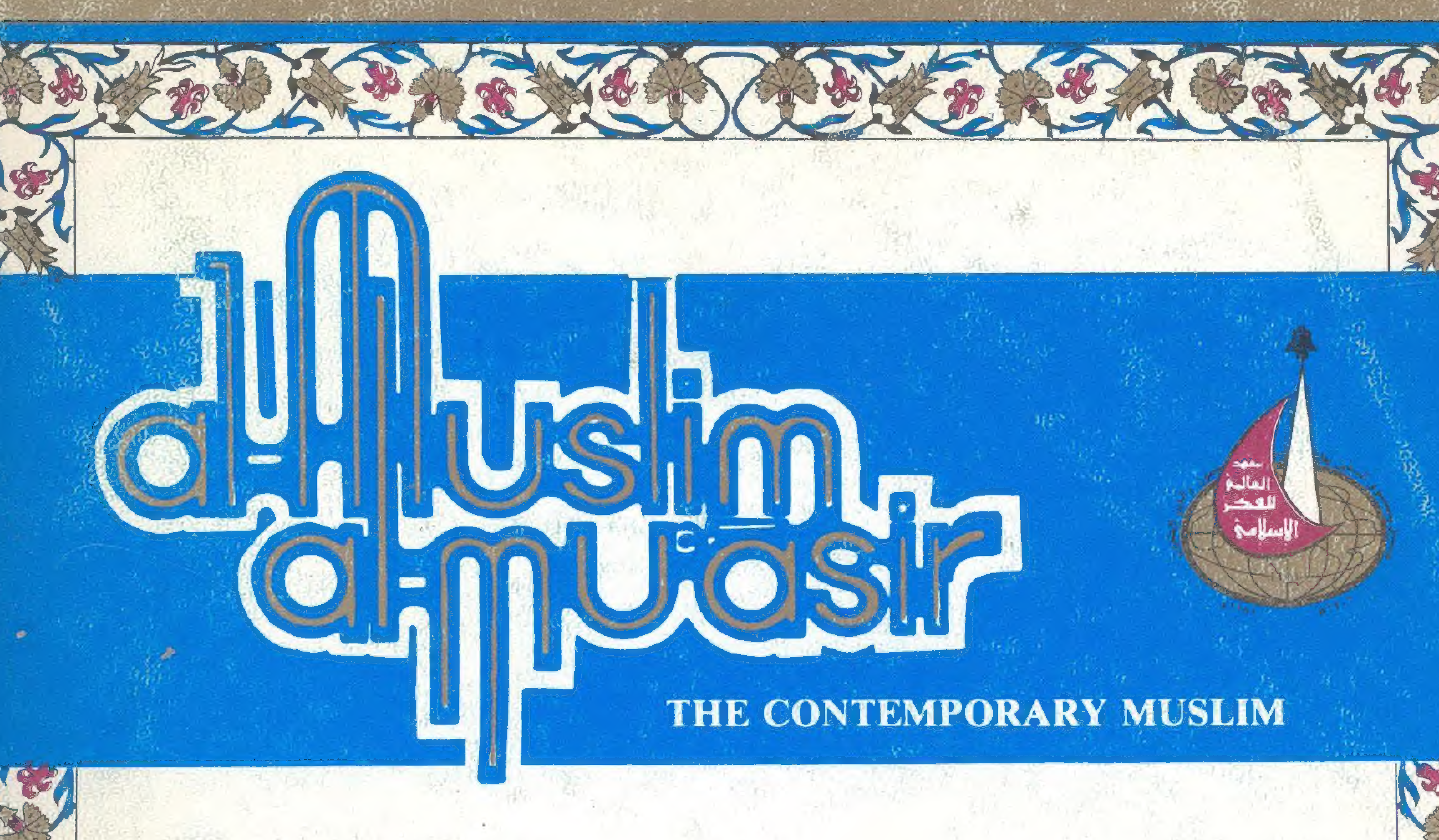
● **الأعداد السابقة**

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص. ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة
الكويت : دار البحوث العلمية ص. ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O.Box 2857 Safat 13029-KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

دار المدينة المنورة ت : ٣٩٠٨٨٤٨



Vol. 14 No. 54

Rabi' 11, Jumādā 1, Jumādā 11 1409 · December 1988, January, February 1989.

In this issue